تمت

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
احمد من صرف وجوه الانام الى الاسلام بالقبول وشرف الفقه لعلم الاصول على طبع كتاب
من علم الاصول
حصول المامول
١٢٨٩ھ
بتصحيح الفاضل الجليل والعالم النبيل المؤيد بالتائيد الازلى المولوى سيد محمد معشوق على سلمه الله الولى
فى المطبع العلوى لمحمد على بخش خان اللكنوى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي سلك باهل الحق مسالك التحقيق في كل علوم الفروع منها والاصول ووفقهم بسابقة الازل لقبول المنقول
ورد المعقول الا ما وافق منه الكتاب العزيز وسنة الرسول والصلوة والسلام على مصطفاه محمد الذي هو الوسيلة
العظمى والذريعة الكبرى في حصول كل مسئول والوصول الى كل مامول وعلى آله وصحبه واهل حديثه الذين
تلقوا هديه ودله وسمته تلقيا لا يحول على مر الدهور ولا يزول **وبعد** فلما كان كتاب ارشاد الفحول الى تحقيق
الحق من علم الاصول للحافظ الامام عز المسلمين وشيخ الاسلام شيخنا القاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة
خمس وخمسين ومائتين والف الهجرية رضي الله عنه كتابا لم يؤلف في الاسلام قبله في علم اصول الفقه مثله لما اشتمل
على ما له في هذا العلم وما عليه واحتوى على ادلة اهل الاصول على اختلاف مذاهبهم ودلائلهم في ما يلتجي اليه اردت
ان الخص من الزوائد مسائله واجرد عن محض الراي دلائله ليسهل تناوله على الطلاب ويهون تعاطيه على اولي الالباب
فحذفت منه ما لم ارتضيه والحقت به بعض ما لم يكن من مسائل الحروف فيه موضحا لما يصلح منه للرد اليه والاصلح
للتعويل عليه ليكون العالم الفقيه والناظر فيه على بصيرة من علمه يتضح له بها الصواب ولا يبقى بينه وبين الحق الحقيق
بالقبول حجاب وسميته **حصول المامول من علم الاصول** هذا ولم يذكر المصنف فيه
من المبادي التي يذكرها المصنفون في هذا العلم الا ما كان لذكره مزيد فائدة واما المقاصد فقد كشف
عنها الحجاب كشفا يتميز به الخطا من الصواب بعد ان كانت مستورة عن اعين الناظرين والمناظرين بالف جلباب
وان هذا لهو اعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب لان تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات
ونهاية الرغبات لا سيما في مثل هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع اليه الى التقليد من حيث لا يشعرون

ووقع غالب المتمسكين بالادلة بسببه فی الرأی البحت وہم لایعلمون کیف فان احدہم اذا استشہد لما قاله بکلمة من
کلام اہل الاصول اذعن له المنازعون وان کانوا من الفحول لاعتقادہم ان مسائل ہذا الفن قواعد مؤسسة علی
الحق الحقیق بالقبول مربوطة بادلة علمیة من المعقول والمنقول تقصر عن القدح فی شیٔ منہا ایدی الفحول وان تبالغت
فی الطول وبہذه الوسیلة صار کثیر من اہل العلم واقعا فی الرأی رافعا له اعظم رایة وہو یظن انه لم یعمل بغیر علم الروایة
فحملنی ذلک علی ہذا التصنیف فی ہذا العلم الشریف قاصدا به ایضاح راجحه من مرجوحه وبیان سقیمه من صحیحه ورتبته
علی مقدمة وسبعة مقاصد وخاتمة اما المقدمة فہی تشتمل علی فصول خمسة الفصل الاول فی تعریف
اصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده الاصول جمع اصل وہو فی اللغة ما ینبنی علیه غیره وفی القاموس
وغیره اسفل الشیٔ وفی الاصطلاح یقال علی القاعدة الکلیة والراجح والمستصحب والمقیس علیه والدلیل والاوفق
بالمقام الخامس والفقه ہو فی اللغة الفہم وفی الاصطلاح العلم بالاحکام الشرعیة عن ادلتہا التفصیلیة بالاستدلال
وقیل غیر ذلک ولا یخلو عن اعتراض وہذا اولا ما ان حمل العلم فیه علی ما یشتمل الظن لان غالب علم الفقه ظنون
واصول الفقه ما تختص بالفقه من حیث کونه مبتنیا علیه ومستندا الیه وقیل غیر ذلک وہذا اولاہا
واما العلم فقد اختلفت الانظار فی ذلک اختلافا کثیرا حتی قال جماعة منہم الرازی بان مطلق العلم ضروری
فیتعذر تعریفه واستدلوا بما لیس فیه شیٔ من الدلالة ویکفی فی دفع ما قالوه ما ہو معلوم بالوجدان لکل عاقل
ان العلم ینقسم الی ضروری ومکتسب وقال قوم منہم الجوینی انه نظری ولکنه یعسر تحدیده ولا طریق الی
معرفته الا القسمة والمثال واجیب عنه وقال الجمہور انه نظری فلا یعسر تحدیده ثم ذکروا له حدودا یرد علی
کل واحد منہا ایراد والاولی ان یقال ہو صفة ینکشف بہا المطلوب انکشافا تاما وہذا لا یرد علیه شیٔ
والشرط فی التعریف حقیقیا کان او اسمیا الاطراد والانعکاس فالاطراد ہو انه کلما وجد الحد
وجد المحدود فلا یدخل فیه شیٔ لیس من افراد المحدود فہو بمعنی طرد الاغیار فیکون مانعا والانعکاس
ہو انه کلما وجد المحدود وجد الحد فلا یخرج عنه شیٔ من افراده فہو بمعنی جمع الافراد فیکون جامعا
والحقیقی لتعریف الماہیات الحقیقیة والاسمی لتعریف الماہیات الاعتباریة ثم العلم ینقسم الی ضروری
ونظری فالضروری ما لا یحتاج فی تحصیله الی نظر والنظری ما یحتاج الیه والنظر ہو الفکر المطلوب به
علم او ظن وکل واحد من الضروری والنظری ینقسم الی تصور وتصدیق والکلام فیہما مبسوط فی علم المنطق
قلت وذکر جملة صالحة منہا فی مغتنم الحصول فی علم الاصول والدلیل ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری

وقيل غير ذلك والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن والظن تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشك تردد الذهن بين الطرفين فالظن فيه حكم لحصول الراجحية والقطع فيه احتماله للنقيض المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لان النقيض الذي هو متعلق الظن قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لا حكم فيه لواحد من الطرفين لتساوي الوقوع واللا وقوع في نظر العقل فلو حكم لواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح ولو حكم بهما جميعا لزم الحكم بالنقيضين والاعتقاد هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازما بالصورة مجردة او بثبوت امر او نفيه وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركب لانه حكم غير مطابق والتقليد لانه جزم بثبوت امر او نفيه بمجرد قول الغير واما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم بالملكة لانه عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا واما موضوع علم اصول الفقه فموضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت به الحكم او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على عرضه الذاتي كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة قطعية او على نوع عرضه الذاتي كقولنا العام الذي خص منه البعض يدل على بقية افراده دلالة ظنية وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وقيل غير ذلك وهذا اولى واما فائدة هذا العلم فهي العلم باحكام الله تعالى او الظن بها والترقي عن حضيض التقليد اذا استعمل في ما وضع لاجله من استنباط الفروع من الاصول وهي سبب الفوز بسعادة الدارين قلت وقد يزعم البعض من لا حظ له من التحقيق ان هذا الفن انما هو حكاية سير اقوام فنسوا بسبابهم وسلوكهم مسالك النظر في الاحكام وليس لنا الا اتباعهم في ما وضعوه مذهبا ودليلا وانت خبير بانه يؤل الى جعل هذا الفن كفنون التواريخ في انه لا يترتب عليه غاية يعتد بها واما استمداده فمن ثلاثة اشياء الاول علم الكلام لتوقف الادلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ وهما مبينان فيه مقررة ادلتهما في مباحثه الثاني اللغة العربية لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقفان عليها اذ هما عربيان الثالث الاحكام الشرعية من حيث تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها كقولنا الامر للوجوب والنهي للتحريم والصلوة واجبة والربا حرام

الفصل الثاني في المبادي اللغوية

اللغة هي الالفاظ الدال

وضعا والدلالة على تمام الموضوع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام والقبول بوحدة المطابقة
او التضمن وتبعية التضمن للمطابقة توسع والمراد التبعية في القصد لا في الوجود وهي دلالة لفظية والعقلية
هي الالتزام وهنا ستة ابحاث **الاول** عن ماهية الكلام وهي في هذا الفن يقال على الاصوات المقطعة المسموعة
وخصص النحاة الكلام بالمتضمن كلمتين بالاسناد وذهب كثير من اهل الاصول الى ان الكلمة الواحدة تسمى
كلاما **الثاني** عن الواضع واختلف في ذلك على اقوال احدها ان الواضع هو الله سبحانه واليه ذهب الاشعري
واتباعه وابن فورك الثاني ان الواضع هو البشر واليه ذهب ابو هاشم ومن تابعه من المعتزلة الثالث
ان ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله تعالى والباقي بالاصطلاح الرابع ان ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح
والباقي توقيف وبه قال الاستاذ ابو اسحق الخامس ان نفس الالفاظ دلت على معانيها بذاتها وبه
قال عباد بن سليمان الضميري السادس انه يجوز كل واحد من هذه الاقوال من غير جزم باحدها وبه قال
الجمهور والباقلاني واحتج اهل هذه الاقوال بالمنقول والمعقول كما ذكر في كتب الاصول واجاب عنها الفحول
ولا ريب ان تلك الادلة التي استدل بها القائلون لا يفيد شئ منها القطع فوجب الوقف وهذا هو الحق
الثالث عن الموضوع والموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى ويدخل فيه المفردات والمركبات الستة
وهي الاسنادي والوصفي والاضافي والعددي والمزجي والصوتي ومعنى الوضع يتناول امرين اعم
واخص فالاعم تعيين اللفظ بازاء المعنى والاخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى **الرابع** عن الموضوع له
وفيه خلاف قال الجويني والرازي وغيرهما ان اللفظ موضوع للصورة الذهنية وقال ابو اسحق موضوع
للموجود الخارجي وقيل موضوع للاعم من الذهني والخارجي ورجحه الاصفهاني وفي المسلم موضوع للمعاني
من حيث هي هي لان الوضع انما هو للتعبير عما في الضمير وكونه في الضمير ليس في الضمير وجعل الدواني النزاع
لفظيا بان المراد بالخارجي هو المعنى لا من حيث قيامه بالذهن قلت وان كان معنويا فلا يبعد القول
بالخارجي في الجزئيات **الخامس** عن الطريق التي يعرف بها الوضع وهي النقل اذ لا يستقل به العقل
والحق ان جميعها منقول بطريق التواتر وقيل ما كان منها لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والنور
والنار والحر والبرد ونحوها فهو منقول بطريق التواتر وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التي فيها
غرابة فهو منقول بطريق الاحاد ويكتفى فيها بالظن ولا وجه لهذا فان الائمة المشتغلين بنقل اللغة
قد نقلوا غريبها كما نقلوا غيره وهم عدد لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في كل عصر من العصور هذا معلوم

لكل من له علم باحوال المشتغلين بلغة العرب وقد اورد الرازي تشكيكا على هذا كعادته المستمرة في مصنفاته حتى
في تفسير الكتاب العزيز واجاب عنه في الارشاد جوابا شافيا فليطلب ثم اعلم انه قد يستمد النقل من العقل
كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وانه لاخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم انه للعموم **الدرس ۲**
عن جواز اثبات اللغة بطريق القياس وقد اختلف فيه فجوزه القاضي ابو بكر الباقلاني وابن سريج
وابو اسحق الشيرازي والرازي وجماعة من الفقهاء ومنعه الجويني والغزالي والآمدي وهو قول عامة الحنفية
واكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتاخرين وليس النزاع في ما ثبت تعميمه
بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول بل النزاع في ما اذا سمي مسمى
باسم في هذا الاسم باعتبار اصله من حيث الاشتقاق او غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى في التسمية لاجل
دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدما ولو جد ذلك المعنى في غير ذلك المسمى فهل يتعدى الاسم المذكور الى ذلك الغير
بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة اذ لا نزاع في جواز الاطلاق مجازا انما الخلاف في الاطلاق حقيقة
وذلك كالخمر الذي هو اسم للنيء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد اذا اطلق على النبيذ الحاقا له بالمسمى
المذكور بجامع المخامرة للعقل فانها معنى في الاسم يظن اعتباره في تسمية التي المذكور به لدوران التسمية معها
لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجدت فيه يسمى به واذا زالت عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد ذلك في
النبيذ او تخصيص اسم الخمر بمخامر للعقل هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ وكذلك تسمية النباش
سارقا للاخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم واذا عرفت هذا علمت ان الحق منع اثبات اللغة بالقياس
قلت وتفصيل ادلة المجوزين مع اجوبتها في ارشاد الفحول ومنتهى الحصول

الفصل الثالث في تقسيم اللفظ

الى مفرد ومركب اللفظ الموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والا فهو مفرد والمفرد اما
واحد او متعدد وكذلك معناه فهذه اربعة اقسام **الاول** الواحد للواحد ان لم يشترك في مفهومه كثيرون
لا تحقيقا ولا تقديرا فمعرفة لتعينه اما مطلقا اي وضعا واستعمالا فعلم شخصي وجزئي حقيقي ان كان فردا
او مضافا فالوضع الاصلي سواء كان العهد اي اعتبار الحضور لنفس الحقيقة او لحصة منها معينة مذكورة
او في حكمها او مبهمة من حيث الوجود معينة من حيث التخصيص او لكل من الحصص واما بالاشارة الحسية فاسمها
واما بالعقلية فلا بد من ليلها سابقا كضمير الغائب او معا كضميري المخاطب والمتكلم او لاحقا كالموصولات
وان اشترك في مفهومه كثيرون تحقيقا او تقديرا فكلي فان تناول الكثير على انه واحد فجنس والا فاسم الجنس

واياما كان فتناوله لجزئياته ان كان على وجه التفاوت باولية او باولوية او اشدية فهو المشكك وان كان
تناوله لها على السوية فهو المتواطي وكل واحد من هذه الاقسام ان لم يتناول وضعا الا فردا معينا فخاص
خصوص الشخص وان يتناول الافراد واستغرقها فعام سواء استغرقها مجتمعة او على سبيل البدل
والاول يقال له العموم الشمولي والثاني البدلي وان لم يستغرقها فان تناول مجموعا غير محصور فيسمى
عاما عند من لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر وعند من يشترطه واسطة والراجح انه خاص لان دلالته
على اقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد وان لم يتناول مجموعا بل واحدا او اثنين او تناول محصورا
فخاص خصوص الجنس او النوع **الثاني** اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء
تفاصلت افراده كالانسان والفرس او تواصلت كالسيف والصارم **الثالث** اللفظ الواحد
للمعنى المتعدد فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى ناقله والا فحقيقة
ومجاز **الرابع** اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الاربعة ينقسم الى مشتق و
غير مشتق والى صفة وغير صفة وجميع ما ذكر ههنا قد بين في علوم معترضة فلا نطيل البحث فيه ولكنا
نذكر ههنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقا ما **الاولى** في المشتق والاشتقاق ان تجد بين لفظين
تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر واركانه اربعة احدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء
آخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير
يلحق ذلك الاسم في حروف فقط او حركة فقط او فيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اما ان
يكون بالزيادة او النقصان او بهما معا فهذه تسعة اقسام وقيل ينتهي اقسامه الى خمسة عشر
والتركيب ثناء وثلاث ورباع وينقسم الى الصغير والكبير والاكبر لان المناسبة اعم من الموافقة
ثم الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكني وناك وبدون
الموافقة اكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب او الصفة كالشدة في الرجم والرقم فالمعتبر في الاولين
الموافقة وفي الآخر المناسبة والاشتقاق الكبير والاكبر ليس من غرض الاصولي لان المبحوث عنه في
الاصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير وهو اللفظ ينقسم الى قسمين صفة وهي ما دل على ذات مبهمة
غير معينة بتعيين شخصي ولا جنسي متصفة بمعين كضارب فان معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو
ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعنى ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فيكون

للمباشر حقيقة اتفاقا وفي الاستقبال مجاز اتفاقا وفي الماضي الذي قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة واليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وابو هاشم من المعتزلة وتفصيل ذلك في منتهى الحصول والحق ان اطلاق المشتق على الماضي الذي قد انقطع حقيقة لاتصافه بذلك في الجملة وقد ذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاؤه فاذا مضى وانقطع فمجاز وان كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون الاطلاق عليه حقيقة وذهب آخرون الى الوقف ولا وجه له فان ادلة صحة الاطلاق الحقيقي على ما مضى وانقطع ظاهرة قوية **الثانية** في الترادف وهو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على شيء واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بين الاسماء المترادفة والاسماء المؤكدة ان المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت اصلا واما المؤكدة فان الاسم الذي وقع به التاكيد يفيد تقوية المؤكد او دفع توهم التجوز او السهو او عدم شمول وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق وسببه اما تعدد الواضع او توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند اهل البيان بالافتنان او تسهيل مجال النظم والنثر وانواع البديع ولم يات المانعون لوقوعه في اللغة بحجة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب مثل الاسد والليث والحنطة والقمح والجلوس والقعود وهذا كثير جدا والعجب من نسبة المنع من الوقوع الى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم **الثالثة** في المشترك وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك واختلف اهل العلم فيه فقال قوم انه واجب الوقوع وقال آخرون انه ممتنع الوقوع وقالت طائفة انه جائز الوقوع ولا يخفاك ان المشترك موجود في هذه اللغة العربية لا ينكر ذلك الا مكابر كالقرء فانه مشترك بين الطهر والحيض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وهذا لا خلاف فيه بين اهل اللغة ومثل القرء والعين فانهما مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا الجون مشترك بين الابيض مع الاسود وكذا عسعس مشترك بين اقبل وادبر وكما هو واقع في لغة العرب بالاستقراء فهو ايضا واقع في الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال انه غير واقع في الكتاب فقط او فيهما لا في اللغة قلت اطال في منتهى الحصول في بيان ذلك **الرابعة** اختلف في جواز استعمال

اللفظ المشترك في معنييه او معانيه فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر وابو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار
بن احمد والقاضي جعفر والشيخ حسن وبه قال الجمهور وكثير من ائمة اهل البيت الى جوازه وذهب ابو هاشم
وابو الحسن البصري والكرخي الى امتناعه ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من
منع منه لامر يرجع الى الوضع والحق عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك او معانيه ولم يات من جوزه
بحجة وقد قيل انه يجوز الجمع مجازا لا حقيقة وبه قال جماعة من المتاخرين وقيل يجوز ارادة الجمع لكن بمجرد
القصد لا من حيث اللغة وقد نسب هذا الى الغزالي والرازي وقيل يجوز الجمع في النفي لا في الاثبات
فيقال مثلا ما رأيت عينا ويراد العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح
ان يقال عندي عين وتراد هذه المعاني بهذه اللفظ وقيل يجوز ارادة الجمع في الجمع فيقال مثلا
عندي عيون وتراد تلك المعاني وكذا المثنى فحكمه حكم الجمع فيقال عندي جونان ويراد ابيض واسود
ولا يصح ارادة المعنيين او المعاني باللفظ المفرد وهذا الخلاف انما هو في المعاني التي يصح الجمع
بينها او في المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما لا في المعاني المتناقضة **الخامسة** في الحقيقة والمجاز
وفي هذه المسئلة عشرة ابحاث **الاول** في تفسيرهما اما الحقيقة فهي فعيلة من حق الشيء ثبت وفعيل
في الاصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى الاول معناه الثابتة وعلى الثاني
يكون معناها المثبتة واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي **الثاني** في حدهما فالحقيقة
هي اللفظ المستعمل في ما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي وقيل
غير ذلك والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينة وقيل غير ذلك **الثالث** قد اتفق
اهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي
استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين
والمراد وضع الشارع لا وضع اهل الشرع كما ظن فذهب الجمهور الى اثباتها وذلك كالصلوة والزكوة
والصوم والمصلي والمزكي والصائم وغير ذلك فمحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا المستعملة
في غير معانيها اللغوية فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها وهو الحق ولم يات من نفاها
بشيء يصلح للاستدلال **الرابع** المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور اهل العلم وخالف في ذلك
ابو اسحق الاسفرائني وخلافه هذا يدل ابلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادي باعلى صوت

بان منتسب خلاف هذا تفريط في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه
من الحقائق والمجازات التي لا تخفى على من له ادنى معرفة بها وقد استدل بما هو اوهن من بيت العنكبوت
فقال انه لو كان المجاز واقعا في لغة العرب لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة وهذا التعليل
عليل فان تجويز خفاء القرينة اخفى من السها ووقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية اشهر من نار على
علم واوضح من شمس النهار قال ابن جني اكثر اللغة مجاز وهو ايضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير
وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى على من له يفرق بين الحقيقة والمجاز وهو ايضا واقع في السنة وقوعا كثيرا الخامس
انه لا بد من العلاقة في كل مجاز في ما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له
وذلك الاتصال اما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل او باعتبار المعنى كما في الاستعارة ويعنى بها
المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا لكن يجب ان يكون ظاهر الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره
والمراد الاشتراك في الكيف والاتصال الصوري اما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان
وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كالعبد للمعتق او باعتبار المستقبل وهو الاول اليه
كالخمر للعصير او باعتبار الكلية والجزئية كالركوع في الصلوة واليد في ما وراء الرسغ والحالية والمحلية
كاليد في القدرة والسببية والمسببية والاطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة كالميزاب للماء والظرفية
والمظروفية والبدلية والشرطية والضدية ومن العلاقات اطلاق المصدر على الفاعل او المفعول
كالعلم في العالم او المعلوم ومنها تسمية امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن انها
مسكرة ومنها اطلاق اللفظ المستقر بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم في اطلاق اسم السبب
على المسبب اربعة انواع القابل والصورة والفاعل والغاية اي تسمية الشيء باسم قابله نحو
سال الوادي وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة او ظنا
كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب بالخمر وفي اطلاق
اسم المسبب على السبب اربعة انواع على العكس من هذه المذكورة وقبل هذا وعد بعضهم من
العلاقات الحلول في محل واحد كالحيوة في الايمان والعلم وكالموت في ضدهما والحلول في محلين
متقاربين كرضا الله في رضا رسوله والحلول في حيزين متقاربين كالبيت في الحرم كما في
قوله تعالى فيه مقام ابراهيم وهذه الانواع راجعة الى علاقة الحالية والمحلية كما ان الانواع السابقة

مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فما ذكرناه ههنا مجموعة اكثر من ثلاثين علاقة وعد بعضهم من العلاقات
ما لا تعلق له بالمقام كحذف المضاف نحو واسئل القرية يعني اهلها وحذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا
اي انا ابن رجل جلا والنكرة في الاثبات اذا جعلت للعموم نحو علمت نفس ما احضرت اي كل نفس
والمعرف باللام اذا اريد به واحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اي بابا من ابوابها والحذف نحو يبين الله
لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا او الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات
نحو اربعين علاقة لا كما قال بعضهم انها لا تزيد على احدى عشرة وقال آخر على عشرين وقال آخر على خمس وعشرين
ولا يشترط النقل في احاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها واليه ذهب الجمهور وهو الحق ولم يأت
من اشترط ذلك بحجة يصلح لذكرها وتستدعي التعرض لدفعها وكل من له علم وفهم يعلم ان اهل اللغة
العربية ما زالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم
من اهل البلاغة في فني النظم والنثر ويتمادحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصحح
للتجوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا **السادس** في قرائن المجاز والقرينة المانعة من
ارادة المعنى الحقيقي قد يكون عقلية وقد يكون حسية وقد يكون عادية وقد يكون شرعية فلا تختص
بنوع دون نوع **السابع** في الامور التي يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة والفرق بين الحقيقة
والمجاز اما ان يقع بالنص او الاستدلال اما بالنص فمن وجهين الاول ان يقول الواضع هذا حقيقة
وذاك مجاز الثاني ان يذكر الواضع حد كل واحد منهما بان يقول هذا مستعمل في ما وضع له وذاك
مستعمل في غير ما وضع له ويقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما واما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة
الاول ان يسبق المعنى الى افهام اهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك انه حقيقة فيه
فان كان لا يفهم منه المعنى المراد الا بالقرينة فهو المجاز الثاني صحة النفي للمعنى المجازي وعدم صحته
للمعنى الحقيقي في نفس الامر الثالث عدم اطراد المجاز وهو ان لا يجوز استعماله في محل مع وجود سبب
الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر كالتجوز بالنخلة للانسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس
الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع وقد ذكروا غير هذه الوجوه وهي مصرحة في
ارشاد الفحول **الثامن** في ان اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا لخروجه
عن حد كل واحد منهما وقد اتفقوا على ان الحقيقة لا يستلزم المجاز لان اللفظ قد يستعمل في ما وضع له ولا يستعمل

فی غیرہ وہذا معلوم لکل عالم بلغة العرب واختلفوا ہل یستلزم المجاز الحقیقة ام لا بل یجوز ان یستعمل اللفظ فی غیر ما وضع له ولا یستعمل فی ما وضع له اصلا فقال جماعة یستلزم وقال الجمہور لا یستلزم قلت ولعل الصواب ہو الاول **التاسع** فی اللفظ اذا دار بین ان یکون مجازا او مشترکا ہل یرجح المجاز علی الاشتراک او الاشتراک علی المجاز فرجح قوم الاول وآخرون الثانی والحق ان الحمل علی المجاز اولی من الحمل علی الاشتراک لغلبة المجاز بلا خلاف والحمل علی الاعم الاغلب دون القلیل النادر متعین والتعارض الحاصل بین احوال الالفاظ لا یختص بالتعارض بین المشترک والمجاز واذا وقع بینہما فالمجاز اولی من الاشتراک واذا وقع بین الاشتراک والنقل فقیل ان النقل اولی وقیل الاشتراک اولی وہو الصواب واذا وقع بین الاشتراک والاضمار فقیل ان الاشتراک اولی والصواب ان الاضمار اولی واذا وقع بین الاشتراک والتخصیص فقیل التخصیص اولی واما التعارض بین النقل والمجاز فقیل المجاز اولی واذا وقع بین النقل والتخصیص فقیل التخصیص اولی واذا وقع بین المجاز والاضمار فقیل ہما سواء وقیل المجاز اولی واذا وقع بین المجاز والتخصیص فالتخصیص اولی واما التعارض بین الاضمار والتخصیص فالتخصیص اولی **العاشر** فی الجمع بین الحقیقة والمجاز ذہب جمہور اہل العربیة وجمیع الحنفیة والمحققون من الشافعیة الی انه لا یستعمل اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی حال کونہما مقصودین بالحکم بان یراد کل واحد منہما واجاز ذلک بعض الشافعیة مطلقا الا ان لا یمکن الجمع بینہما کافعل امرا وتہدیدا فان الامر طلب الفعل والتہدید یقتضی الترک فلا یجتمعان معا وقال الغزالی وابو الحسین انه یصح استعماله فیہما عقلا لا لغة الا فی غیر المفرد کالمثنی والمجموع فیصح استعماله فیہما لغة لتضمنه المتعدد کقولہم القلم احد اللسانین ورجح ہذا التفصیل ابن الہمام وہو قوی لانه قد وجد المقتضی وفقد المانع فلا یمتنع عقلا ارادة غیر المعنی الحقیقی مع المعنی الحقیقی بالمتعدد والحق امتناع الجمع بینہما لتبادر المعنی الحقیقی من اللفظ من غیر ان یشارکه غیرہ فی التبادر عند الاطلاق وہذا المجرد یمنع من ارادة غیر الحقیقی بذلک اللفظ المفرد مع الحقیقی واختلفوا ہل یجوز استعمال اللفظ فی معنییه او معانیه المجازیة فذہب المحققون الی منعه وہو الحق لان قرینة کل مجاز ینافی ارادة غیرہ من المجازات

الفصل الرابع

فی مسائل الحروف قد ذکر جماعة من اہل الاصول فی المبادی مباحث فی بعض الحروف التی ربما یحتاج الیہا الاصولی وہی مدونة فی فن مستقل مبینة بیانا تاما وہو علم الاعراب فلا حاجة لنا الی التطویل

فی بیان ہذہ الحروف التی لایتعلق بتطویل الکلام فیہا کثیر فائدۃ فان معرفۃ ذلک قد عرفت من ذلک العلم ولکن نشیر الیہا علی سبیل الاختصار فنقول **ومنہا الواو** وہی لمطلق الجمع او للمعیۃ او للترتیب فذہب الی الاول جمہور النحاۃ والاصولیین والفقہاء قال ابو علی الفارسی اجمع نحاۃ البصرۃ والکوفۃ علی انہا للجمع المطلق وذکر سیبویہ فی سبعۃ عشر موضعا من کتابہ انہا للجمع المطلق وہو الحق وذہب الی الثانی مالک وذہب الی الثالث الفراء وثعلب وابو عبید وروی ہذا عن الشافعی ونسب ذلک الی ابی حنیفۃ والثانی الی صاحبیہ ولم یأت القائلون بافادۃ الواو للترتیب بشیئ یصلح للاستدلال بہ ویستدعی الجواب عنہ وتنفرد الواو عن سائر احرف العطف بخمسۃ عشر حکما وتستعار للحال وہو قلیل **ومنہا الفاء** للتعقیب باجماع اہل اللغۃ وہو فی کل شیئ واذا وردت لغیر تعقیب فذلک لدلیل آخر یقترن بمعناہ بمعناہا وہی للترتیب بلا مہلۃ ولو فی الذکر وہو نوعان معنوی کما فی قام زید فعمرو وذکری وہو عطف مفصل علی مجمل نحو فنادی نوح ربہ فقال رب ابنی من اہلی وللسببیۃ وذلک غالب فی العاطفۃ جملۃ نحو فوکزہ موسی فقضی علیہ ای مات اوصفۃ نحو لآکلون من شجرۃ من زقوم فمالئون منہا البطون فشاربون علیہ من الحمیم **ومنہا ثم** بالضم حرف عطف للتراخی فی الوجود وجاء لتراخی المنزلۃ ومنہ قولہ تعالی وانی لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اہتدی ای استقام علی الہدی فان مرتبۃ الاستقامۃ اعلی اذ ہی اشق والتراخی یرجع الی التکلم عند ابی حنیفۃ والی الحکم عندہما وللترتیب خلافا للعبادی **ومنہا بل** للعطف والاضراب عما قبلہ بصرف الحکم الی مابعدہ وجعلہ کالمسکوت عنہ ومع کلمۃ لا نص فی النفی وقد یستعمل للترقی وقیل للاضراب عما قبلہ بابطالہ کقولہ تعالی بل عباد مکرمون وقد تکون للافاضۃ فی کلام آخر من غیر ابطال کقولہ تعالی بل تؤثرون الحیاۃ الدنیا وادعی ابن مالک حصر بل فی کلام اللہ تعالی علی ہذا المعنی وفی التلویح ایضا تصریح بہ ولکن الحق انہ قد جاء فیہ لابطال ما وقع فی کلام غیرہ کثیرا وصحح ابن ہشام ان بل فی الجمل لیست عاطفۃ بل ابتدائیۃ **ومنہا لکن** للاستدراک خفیفۃً وثقیلۃً ولکن یجب فی المفرد ان تکون بعد النفی وفی الجملۃ اختلاف ماقبلہا ومابعدہا اثباتا ونفیا ولو معنی وقد یجیئ للتاکید فی نحو قولہ ولو طار ذو حافر قبلہا لطارت ولکنہ لم یطر **ومنہا او** لاحد الامرین فیعم فی النفی والنہی ولیست فی الخبر للشک او التشکیک وقد یکون للابہام المجرد کقولہ تعالی انا او ایاکم لعلی ہدی او فی ضلال مبین ویجیئ للتخییر ومطلق الجمع والتقسیم وبمعنی الی وللاضراب کبل قال الجریری والتقریب نحو ما ادری اسلّم او ودّع

وتستعمل للغاية والاستثناء في قليل الا ان شك او تعليمي حتى قيل ومنه قوله تعالى او يتوب عليهم

(حتى الباء) او يعذبهم **ومنها حتى** للغاية وتكون جارة وعاطفة وللتعليل فيذر للاستثناء **ومنها الباء**

للالصاق حقيقة ومجازا والتعدية والاستعانة والسببية والمصاحبة والظرفية والبدلية والمقابلة

والمجاورة والاستعلاء والقسم والغاية والتوكيد وكذا التبعيض وقال الاصمعي والفارسي وابن مالك

(على) وصاحب القاموس **ومنها على** الصحيح انها قد تكون اسما بمعنى فوق وتكون حرفا للاستعلاء

والمصاحبة والمجاوزة والتعليل والظرفية والاستدراك والزيادة وعلى يعلو فعل ورجح السرخسي

بانه مجاز في الالصاق حقيقة في الشرط وفي التحرير ممنوع لان اللزوم هو المعنى الحقيقي فهو مجاز فيهما وفي الاكثر

(من) بل هو حقيقة فيهما فانهما من افراد اللزوم **ومنها من** بكسر الميم لابتداء الغاية عند كثير من ائمة

اللغة منهم المبرد وللتبعيض عند كثير من الفقهاء كفخر الاسلام وصاحب البديع وللتبيين عند البعض

ومنهم البيضاوي وارجع كل فريق باقي معانيها الى ما ذهب اليه كالتعليل والبدل والغاية وتخصيص

(الى) العموم والفصل ومرادفة الباء وفي وعند وعلى **ومنها الى** للانتهاء وفي دخول ما بعدها في حكم ما قبلها

(في) مذاهب اربعة لحقي وفصلها في التوضيح ومغتنم الحصول **ومنها في** للظرفية لاشتمال مجرورها

على ما قبله اشتمالا زمانيا او مكانيا تحقيقا او تشبيها نحو زيد في نعمة والدار في يده ويلوح من التلويح

انها حقيقة في مطلق الظرفية فما في المسلم ان نحو الدار في يده مجاز التزام لخلاف الاصل من غير ضرورة

(من) وتجيء للمصاحبة والتعليل والاستعلاء والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء والى ومن **ومنها من**

(هل) شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة قال ابو علي ونكرة تامة **ومنها هل** لطلب التصديق

(لن) الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي **ومنها لن** حرف نفي ونصب واستقبال ولا تفيد

توكيد النفي ولا تابيده خلافا لمن زعمه كالزمخشري وغيره من المعتزلة وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور

(ما) **ومنها ما** ترد اسمية وحرفية موصولة ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية زمانية وغير

(اذن) زمانية ومصدرية كذلك ونافية وزائدة كافة وغير كافة **ومنها اذن** قال سيبويه للجواب والجزاء

(اي) قال الشلوبين دائما وقال الفارسي غالبا **ومنها اي** بالفتح والسكون للتفسير ولنداء القريب والبعيد

(ايّ) او المتوسط اقوال **ومنها ايّ** بالتشديد للشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة

(اذ) لنداء ما فيه ال **ومنها اذ** اسم للماضي ظرفا ومفعولا به وبدلا من المفعول ومضافا اليها اسم زمان

وللمستقبل فی الاصح وترد للتعلیل حرفا اوظرفا وللمفاجاة وفاقا لسیبویه **ومنها اذا** للمفاجاة حرفا
وفاقا للاخفش وابن مالک وقال المبرد وابن عصفور ظرف مکان والزمخشری والزجاج ظرف زمان
وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنی الشرط غالبا وندر مجیئها للماضی والحال **ومنها بید** بمعنی غیر
وبمعنی من اجل ومنه علیه بیدانی من قریش **ومنها رب** للتکثیر والتقلیل ولاتختص باحدهما
خلافا لزاعم ذلک **ومنها کی** للتعلیل وبمعنی ان المصدریة **ومنها کل** اسم لاستغراق
افراد المنکر والمعرف المجموع واجزاء المفرد المعرف **ومنها ان** للتعلیق بما هو علی خطر الوجود
ای متردد بین ان یکون وان لایکون **ومنها لو** حرف شرط للتعلیق فی الماضی مع انتفاء الشرط
فیه فینتفی الجزاء فیه بدلالة التزامیة وما اشتهر من انه لامتناع الثانی لامتناع الاول مسامحة ویقل
للمستقبل ویکون تجوزا کقوله ولیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریة ضعافا خافوا علیهم قال سیبویه
حرف لما کان سیقع لوقوع غیره وقال غیره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبین لمجرد الربط والصحیح وفاقا
للشیخ الامام امتناع ما یلیه واستلزامه لتالیه ثم ینتفی التالی ان ناسب ولم یخلف المقدم غیره
کقوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا واختاره ابن الحاجب ورد علی جمهور النحاة فی اختیار الاول
لکن الشائع هو الاول الا ان خلفه کقولک لو کان انسانا لکان حیوانا ویثبت وان لم ینافِ وناسب
بالاولی کقوله لو لم یخف لم یعص او المساواة کلو لم تکن ربیبة لما حلت للرضاع او الادون کقولک
لو انتفت اخوة النسب لما حلت للرضاع وترد للتمنی والعرض والتحضیض والتقلیل نحو ولو بظلف
محرق واولم ولو بشاة **ومنها کیف** سؤال عن الحال وترد للشرط مع الجزم **ومنها اللام**
للتعلیل والاستحقاق والاختصاص والملک والصیرورة ای العاقبة والتملیک وشبهه وتوکید
النفی والتعدیة والتاکید وبمعنی الی وعلی وفی وعند ومن وعن وفی المغتنم اللام للاشارة الی المعلومیة
واقسامها اربعة معروفة وفی المسلم الحق ان تخص بلام الطبیعة فی موضوع الطبیعة مثل الانسان
نوع اقول هی داخلة فی لام الجنس فانها علی ما فسرها المشار بها الی الطبیعة من حیث هی لا من حیث
انطباقها علی افرادها کلا او بعضا **ومنها لولا** حرف مقتضاه فی الجملة الاسمیة امتناع جوابه
لوجود شرطه وفی المضارعة التحضیض وفی الماضیة التوبیخ قیل وترد للنفی **ومنها قبل وبعد**
ومع متقابلات تدل علی متقدم علی المضاف الیه ومتاخر عنه ومقارن له فاذا اضیفت الی ظاهر فصفات

لما قبلها او الى تحمير فلما بعدها كذا قيل **ومنها عند** للحضرة الحسية والمعنوية نحو قوله تعالى فلما رآه مستقراً عنده وقوله تعالى وقال الذي عنده علم من الكتاب **ومنها غير** في الاصل صفة فلا يفيد حكما لما اضيف اليه متوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة مع تردده نحو جاء رجل غير زيد ويستعمل للاستثناء فيفيد نقيض الحكم السابق ويلزمها اعراب المستثنى والحروف التي ترد لمعان كثيرة من المفرد والمركب فقد فصلها اهل الاصول والنحاة في علم الاعراب

عند

غير

الفصل الخامس في الاحكام وفيه اربعة ابحاث

الاول في الحكم وهو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيدخل في هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة واما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالاحكام التكليفية خمسة لان الخطاب اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون طلب الفعل وهو الايجاب او طلب الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما ان يكون على السوية وهو الاباحة او يترجح جانب الوجود وهو الندب او يترجح جانب الترك وهو الكراهة فكانت الاحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب اذ لا تكليف في الاباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور وسميت الثلثة وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا وانتفاء فالواجب في الاصطلاح ما يمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقض بالواجب المخير وبالواجب على الكفاية فانه لا يذم في الاول الا اذا تركه مع الآخر ولا يذم في الثاني الا اذا لم يقم به غيره وينقسم الى معين ومخير ومضيق وموسع وعلى الاعيان وعلى الكفاية ويرادفه الفرض عند الجمهور وقيل الفرض ما كان دليله قطعيا والواجب ما كان دليله ظنيا والاول اولى والمحظور ما يذم فاعله ويمدح تاركه ويقال له المحرم والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه وقيل هو الذي يكون فعله راجحا في نظر الشرع ويقال له مرغب فيه ومستحب ونفل وتطوع واحسان وسنة وقيل انه لا يقال له سنة الا اذا داوم عليه الشارع كالوتر ورواتب الفرائض والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله ويقال بالاشتراك على امور ثلاثة على ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي اشعر فاعله ان تركه خير من فعله وعلى ترك الاولى كترك صلوة الضحى وعلى المحظور المتقدم والمباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه والمعنى انه اعلم فاعله انه لا ضرر عليه في فعله

وتركه وقد يطلق على الاضر حتى فاعله وان كان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح اى لا ضرر على من اراقه ويقال للمباح الحلال والجائز والمطلق والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم اى يستلزم وجوده وجوده وبيانه ان لله سبحانه فى الزانى مثلا حكمين احدهما تكليفى وهو وجوب الحد عليه والثانى وضعى وهو جعل الزنا سببا لوجوب الحد لان الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته بل بجعل الشرع وينقسم السبب بالاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة والشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك او يستلزم عدم السبب لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم او السبب وبيانه ان الحول شرط فى وجوب الزكوة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط فى صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط فى سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم او عدم السبب كوجود الابوة فانه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الاب لان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن سببا لعدمه وفى هذا المثال الذى اطبق عليه جمهور اهل الاصول نظر لان السبب المقتضى للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح ان يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لغرض من صح والاولى ان يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها فى بدن المصلى او ثوبه فانه سبب لعدم صحة الصلوة عند من يجعل الطهارة شرطا فههنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط واما المانع الذى يقتضى وجوده حكمة تخل بحكمة السبب فكالدين فى الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنا مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلا يواسى به هذا على قول من قال ان الدين مانع

الثانى فى الحاكم

لا خلاف فى كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة واما قبل ذلك فقالت الاشعرية لا يتعلق له سبحانه حكم بافعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان وقالت المعتزلة انه يتعلق له سبحانه حكم بما ادرك العقل فيه صفة حسن او قبح لذاته او لصفته او لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم فى ذلك وقالوا الشرع كاشف عما ادركه العقل قبل وروده وقد اتفق الاشعرية والمعتزلة على ان العقل يدرك الحسن والقبح فى شيئين الاول ملائمة الغرض للطبع ومنافرته له فالموافق حسن والمنافر قبيح عند العقل والثانى صفة الكمال والنقص فصفات الكمال حسنة

وصفات النقص قبيحة عنده ومحل النزاع بينهم هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب
آجلا وعاجلا فعند الاشعرية ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ان ذلك ليس الا لكون الفعل واقعا
على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم قالوا وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل
والكلام في هذا البحث يطول وانكار مجرد ادراك العقل لكون الفعل حسنا او قبيحا مكابرة واما ادراكه لكون
ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم وغاية ما تدركه العقول
ان هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقا للثواب والعقاب
ومما يستدل به على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى وقوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ونحو هذا **الثالث في المحكوم به** وهو فعل المكلف فمتعلق الايجاب
يسمى واجبا ومتعلق الندب يسمى مندوبا ومتعلق الاباحة يسمى مباحا ومتعلق الكراهة يسمى مكروها ومتعلق
التحريم يسمى حراما وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل **الاولى** ان شرط الفعل الذي وقع
التكليف به ان يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلا بالنظر
الى ذاته او بالنظر الى امتناع تعلق قدرة المكلف به وقال جمهور الاشاعرة بالجواز مطلقا وعندي ان
قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغي
الاشتغال بتحريره والتعرض لرده ومما يدل على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا
وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وقوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقد ثبت في الصحيح ان الله
سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها انما تدل على
عدم الوقوع لا على عدم الجواز على ان الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة اصلا وهذا الكلام
في التكليف بما لا يطاق واما التكليف بما علم الله انه لا يقع فالاجماع منعقد على صحته ووقوعه
الثانية ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف عند اكثر الشافعية والعراقيين
من الحنفية وقال جماعة منهم الرازي وابو حامد وابو زيد والسرخسي هو شرط وهذه المسئلة ليست على
عمومها اذ لا خلاف في ان مثل الجنب والمحدث مامور ان بالصلوة بل هي مفروضة في جزئي منها
وهو ان الكفار مخاطبون بالشرائع اي بفروع العبادات عملا عند الاولين لا عند الآخرين وقال

قوم هم مكلفون بالنواهي لانها اليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر والحق ما ذهب اليه الاولون وبه
قال الجمهور ولا خلاف في انهم مخاطبون بامر الايمان لانه مبعوث الى الكافة وبالمعاملات ايضا
والمراد بكونهم مخاطبين بفروع العبادات انهم مواخذون بها في الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعي
وهو الايمان ومما يدل على مذهب الاولين قوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم ونحوها وهم من
جملة الناس وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة وقوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا والآيات
والاحاديث في هذا الباب كثيرة جدا **الثالثة** ان التكليف بالفعل والمراد به اثر القدرة الذي
هو الاكوان لا التاثير الذي هو احد الاعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقا وينقطع بعده اتفاقا
ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين فهو بين السقوط واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه
ام لا فقال جمهور الاشعرية باق وقالت المعتزلة والجويني ليس بباق **الرابع في المحكوم عليه**
وهو المكلف ويشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به بمعنى تصوره بان يفهم
من الخطاب القدر الذي يتوقف عليه الامتثال لا بمعنى التصديق به فتقرر ان المجنون والصبي غير مكلف
لانهما لا يفهمان خطاب التكليف ولزوم ارش جنايتهما من احكام الوضع لا من احكام التكليف
وقد ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ كحديث رفع القلم عن ثلاثة وهو وان كان في طرقه مقال
لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن وباعتبار تلقي الامة له بالقبول لكونهم بين عامل به ومأول له صار
دليلا قطعيا ويؤيده حديث من اخضر مئزره فاقتلوه واحاديث النهي عن قتل الصبيان حتى يبلغوا واحاديث
انه صلى الله عليه وسلم كان لا ياذن في القتال الا لمن بلغ سن التكليف والادلة في هذا الباب كثيرة ولم يات
من خالف في ذلك بشيء يصلح لايراده وقد وقع الخلاف بين الاشعرية والمعتزلة هل المعدوم مكلف ام لا
فذهب الاولون الى الاول والآخرون الى الآخر وهذا البحث يتوقف على مسئلة الخلاف في كلام الله سبحانه
وهي مقررة في علم الكلام ومسئلة الخلاف في كلام الله سبحانه وان طالت ذيولها وتفرق الناس فيها فرقا
وامتحن بها من امتحن من اهل العلم وظن من ظن انها من اعظم مسائل اصول الدين ليس لها كثير فائدة بل هي
من فضول العلم ولهذا صان الله سلف هذه الامة من الصحابة والتابعين وتابعيهم عن التكلم فيها
والى هنا انتهى الكلام في المبادي ولنشرع الآن بعون الله سبحانه تعالى في المقاصد فنقول وبه احول واصول

المقصد الاول فی الکتاب العزیز وفیه فصول

الاول فی تعریفه الکتاب لغة یطلق علی کل کتابة ومکتوب ثم غلب فی عرف اہل الشرع علی القرآن والقرآن
فی اللغة مصدر بمعنی القراءة غلب فی العرف العام علی المجموع المعین من کلام الله سبحانه المقروء
بالسنة العباد وهو فی هذا المعنی اشهر من لفظ الکتاب واظهر واما حد الکتاب اصطلاحا فله حدود لا یخلو
کل واحد منها عن ایراد والاولی ان یقال هو کلام الله المنزل علی محمد صلی الله علیه وسلم المتلو المتواتر وهذا
لا یرد علیه ما ورد علی سائر الحدود **الثانی** اختلف فی المنقول احادا هل هو قرآن ام لا فقیل ما لم یتواتر
فلیس بقرآن وقد ادعی اہل الاصول تواتر کل واحد من القراءات السبع بل العشر ولیس علی ذلک اثارة
من علم فان هذه القراءات کل واحدة منها منقولة نقلا احادیا کما یعرف ذلک من یعرف اسانید القراء
لقراءتهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع علی ان فی هذه القراءات ما هو متواتر وما هو احاد ولم یقل احد منهم
بتواتر کل واحد من السبع فضلا عن العشر والحاصل ان ما اشتمل علیه المصحف الشریف واتفق علیه القراء
المشهورون فهو قرآن وقد صح ان النبی صلی الله علیه وسلم اخبر بان القرآن انزل علی سبعة احرف
وصح عنه انه قال اقرأنی جبریل علی حرف فلم ازل استزیده حتی اقرأنی علی سبعة احرف والمراد بالاحرف
السبعة لغات العرب فانها بلغت الی سبع لغات اختلفت فی قلیل من الالفاظ واتفقت فی غالبها
فما وافق لغة من تلک اللغات فقد وافق المعنی العربی والاعرابی وهذه المسئلة محتاجة الی بسط یتضح
به حقیقة ما ذکر وقد افردها الشوکانی بتصنیف مستقل فلیرجع الیه وقد ذکر جماعة من اہل الاصول فی
هذا البحث ما وقع من الاختلاف بین القراء فی البسملة وهل هی آیة من کل سورة او آیة فی الفاتحة فقط
او آیة مستقلة انزلت للفصل بین کل سورتین او لیست بآیة ولا هی من القرآن واطالوا البحث
فی ذلک وبالغ بعضهم فجعل هذه المسئلة من مسائل الاعتقاد وذکرها فی مسائل اصول الدین والحق انها
آیة فی کل سورة لوجودها فی رسم المصاحف وذلک هو الرکن الاعظم فی اثبات القرآنیة للقرآن ثم
الاجماع علی ثبوتها خطا فی المصحف فی اوائل السور ولم یخالف فی ذلک من لم یثبت کونها قرآنا من القراء
وغیرهم وبهذا الاجماع حصل الرکن الثانی وهو النقل مع کونه نقلا اجماعیا بین جمیع الطوائف واما
الرکن الثالث وهو موافقتها للوجه الاعرابی والمعنی العربی فذلک ظاهر اذا تقرر لک هذا علمت
ان نفی کونها من القرآن مع تسلیم وجودها فی الرسم مجرد دعوی غیر مقبولة وکذلک دعوی کونها آیة واحدة

او آیة من الفاتحة مع تسلیم وجودها فی الرسم فی اول کل سورة فانها دعوی مجردة عن دلیل مقبول تقوم به
الحجة واما ما وقع من الخلاف فی کونها تقرأ فی الصلوة اولا تقرأ وعلی القول بکونها تقرأ هل یسر بها مطلقا
او یکون علی صفة ما یقرأ بعدها من الاسرار فی السریة والجهر فی الجهریة فلا یخفاک انها خارج عن محل النزاع
وقد اختلفت الاحادیث فی ذلک اختلافا کثیرا وقد بسط الشوکانی القول فی ذلک فی رسالة مستقلة
وذکر فی نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار ما اذا رجعت الیه لم تحتج الی غیره **الثالث** فی المحکم والمتشابه
من القرآن لا خلاف فی وقوع النوعین فیه لقوله سبحانه منه آیات محکمات هن ام الکتاب واخر
متشابهات واختلف فی تعریفهما فقیل المحکم ما له دلالة واضحة والمتشابه ما له دلالة غیر واضحة فیدخل
فی المتشابه المجمل والمشترک وقیل المحکم الناسخ والمتشابه المنسوخ وقیل غیر ذلک وحکم المحکم هو وجوب
العمل به واما المتشابه فاختلف فیه علی اقوال الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه فاما الذین فی قلوبهم
زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم
یقولون آمنا به والوقف علی قوله الا الله متعین ولا یصح القول بان الوقف علی قوله والراسخون فی العلم
لان ذلک یستلزم ان یکون جملة یقولون آمنا به حالیة ولا معنی لتقیید علمهم به بهذه الحالة الخاصة
وهی حال کونهم یقولون هذا القول وقد بسط الشوکانی الکلام علی هذا فی تفسیره الذی سماه فتح القدیر
ولیس ما ذکرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعلة کونه لا معنی له فان ذلک غیر جائز بل لعلة قصور
افهام البشر عن العلم به والاطلاع علی مراد الله کما فی الحروف التی فی فواتح السور فانه لا شک ان لها
معنی لم یبلغ افهامنا الی معرفته فهی مما استاثر الله بعلمه ولم یصب من تمحل لتفسیرها فان ذلک
من التقول علی الله بما لم یقل ومن تفسیر کلام الله سبحانه بمحض الرای وقد ورد الوعید الشدید علیه
الرابع فی المعرب هل هو موجود فی القرآن ام لا والمراد به ما کان موضوعا لمعنی عند غیر العرب
ثم استعملته العرب فی ذلک المعنی کاسمعیل وابراهیم واسحق ویعقوب ونحوها ومثل هذا لا ینبغی
ان یقع فیه خلاف والعجب ممن نفاه وهم الاکثرون ولم یاتوا بشیء یصلح للاستدلال به فی محل النزاع
وفی القرآن من اللغات الرومیة والهندیة والفارسیة والسریانیة ما لا یجحده جاحد ولا یخالف فیه مخالف
حتی قال بعض السلف ان فی القرآن من کل لغة من اللغات ومن اراد الوقوف علی الحقیقة
فلیبحث کتب التفسیر فی مثل المشکاة والاستبرق والسجیل والقسطاس والیاقوت والاباریق والتنور

المقصد الثاني في السنة وفيه ابحاث

البحث الاول في معنى السنة لغة وشرعا اما لغة فهي الطريقة المسلوكة وقيل المحمودة
وقيل المعتادة حسنة كانت او سيئة كما في الحديث الصحيح من سن سنة حسنة الخ واما شرعا فهي قول النبي صلى الله عليه
وآله وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف اهل اللغة والحديث واما في عرف
اهل الفقه فانما يطلقونها على ما ليس بواجب وتطلق على ما يقابل البدعة وقيل هي ما واظب على فعله النبي صلى الله
عليه وآله وسلم مع ترك ما بلا عذر وقيل هي في العبادات النافلة وفي الادلة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم
من غير القرآن من قول او فعل او تقرير وهذا هو المقصود في البحث عنه في هذا العلم **البحث الثاني**
انه قد اتفق من يعتد به من اهل العلم على ان السنة المطهرة مستقلة بتشريع الاحكام وانها كالقرآن في تحليل الحلال
وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال واني اوتيت القرآن ومثله معه اي من السنن التي
لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الاهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك
مما لم يات عليه الحصر وما ورد من طريق ثوبان في الامر بعرض الاحاديث على القرآن فقال يحيى بن معين انه
موضوع وضعته الزنادقة وقال عبد الرحمن بن مهدي الخوارج وضعوا احاديث ما اتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله
وقد عارض حديث العرض قوم فقالوا عرضنا هذا الحديث على كتاب الله فخالفه لانا وجدنا فيه ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا قال الاوزاعي الكتاب احوج الى السنة من السنة الى الكتاب قال ابن عبد البر
يريد انها تقضي عليه وتبين المراد منه وقال يحيى بن ابي كثير السنة قاضية على الكتاب والحاصل ان ثبوت حجية
السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الاحكام ضرورية دينية ولا يخالف في ذلك الا من لا حظ له في دين الاسلام
البحث الثالث ذهب الاكثر من اهل العلم الى عصمة الانبياء بعد النبوة من الكبائر وحكى القاضي ابو بكر
وابن الحاجب وغيرهما من متاخري الاصوليين اجماع المسلمين على ذلك وكذا حكوا الاجماع على عصمتهم بعد النبوة
مما يزري بمناصبهم كرذائل الاخلاق والدناآت وسائر ما ينفر عنهم وهي التي يقال لها صغائر الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة والدليل عليه عند المعتزلة وبعض الاشعرية الشرع والعقل وعند القاضي ابو بكر وجماعة من محققي الشافعية
والحنفية السمع فقط وهكذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الاحكام الشرعية لدلالة المعجزة
على صدقهم واما الكذب غلطا فمنعه الجمهور وجوزه القاضي ابو بكر وقول الجمهور اولى واما الصغائر التي لا تزري
بالمنصب فنقل الكيا عن الاكثرين جواز وقوعها عقلا وابن الحاجب وابن القشيري عدم الوقوع وقال امام الحرمين

الذی ذہب الیہ المحصلون انہ لیس فی الشرع قاطع فی ذلک نفیا او اثباتا والظواہر مشعرۃ بالوقوع ونقل
القاضی عیاض تجویز الصغائر ووقوعها عن جماعة من السلف والفقهاء والمحدثین وقالوا ولا بد من تنبیههم علیه
اما فی الحال علی رای جمهور المتکلمین او قبل وفاتهم علی رای بعضهم واختلفوا فی معنی العصمة فقیل هو ان لا یمکن المعصوم
الاتیان بالمعصیة وقیل انها عدم القدرة علی المعصیة واما النسیان فلا یمتنع وقوعه من الانبیاء قیل اجماعا
وقد صح عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال انما انا بشر مثلکم انسی کما تنسون وحکی القاضی عیاض الاجماع
علی امتناع السهو والنسیان فی الاقوال البلاغیة وخص الخلاف بالافعال وان الاکثرین ذهبوا الی الجواز والکلام
علی هذه المسئلة مبسوط فی کتب الکلام **البحث الرابع فی افعاله صلی الله علیه وسلم** وهی تنقسم الی
سبعة اقسام **الاول** ما کان من هواجس النفس والحرکات البشریة کتصرف الاعضاء وحرکات الجسد فهذا القسم
لا یتعلق به امر باتباع ولا نهی عن مخالفته ولیس فیه اسوة ولکنه یفید ان مثل ذلک مباح **الثانی** ما لا یتعلق
بالعبادات ووضح فیه امر الجبلة کالقیام والقعود ونحوهما فلیس فیه تاسی ولا به اقتداء لکنه یدل علی الاباحة عند
الجمهور وعند قوم انه مندوب وکان ابن عمر رضی الله عنه یتتبع مثل هذا ویقتدی به کما هو معروف عنه منقول فی
کتب السنة المطهرة **الثالث** ما احتمل ان یخرج عن الجبلة الی التشریع بمواظبته علیه علی وجه معروف وهیئة
مخصوصة کالاکل والشرب واللبس والنوم وفیه قولان للشافعی ومن معه هل یرجح فیه الی الاصل او الی التشریع
والراجح الثانی وحکاه ابو اسحق عن اکثر المحدثین فیکون مندوبا **الرابع** ما علم اختصاصه به صلی الله علیه وآله وسلم
کالوصال والزیادة علی اربع فهو خاص لا یشارکه فیه غیره والحق انا لا نقتدی به فی ما صرح لنا بانه خاص به کائنا
ما کان الا بشرع یخصنا **الخامس** ما ابهمه صلی الله علیه وسلم کعدم تعیین نوع الحج مثلا فقیل یقتدی به فی ذلک
وقیل لا قال امام الحرمین فی النهایة وهذا عندی هفوة ظاهرة فان ابهامه صلی الله علیه وسلم محمول علی انتظار الوحی
قطعا فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة **السادس** ما یفعله مع غیره عقوبة له کالتصرف فی املاک غیره
قیل یجوز الاقتداء به وقیل لا وقیل هو بالاجماع موقوف علی معرفة السبب وهذا هو الحق واما اذا فعله بین شخصین
متداعیین فهو جار مجری القضاء فتعین علینا القضاء بما قضی به **السابع** الفعل المجرد عما سبق فان ورد بیانا
کقوله صلی الله علیه وسلم صلوا کما رأیتمونی اصلی وخذوا عنی مناسککم وکالقطع من الکوع بیانا لآیة السرقة فلا خلاف
انه دلیل فی حقنا وواجب علینا وان ورد بیانا لمجمل کان حکمه حکم ذلک المجمل من وجوب وندب کافعال الحج والعمرة
وصلوة الفرض وصلوة الکسوف وان لم یکن کذلک بل ورد ابتداء فان علمت صفته فی حقه من وجوب او ندب او اباحة

فاختلفوا في ذلك على اقوال الاول ان امته مثله في ذلك الفعل الا ان يدل دليل على اختصاصه به وهو
والثاني ان امته مثله في العبادات دون غيرها الثالث الوقف الرابع لا يكون شرعا لنا الا بدليل
وان لم يعلم صفته في حقه وظهر فيه قصد القربة فاختلف فيه على اقوال الاول انه للوجوب وبه قال ابن سريج
وابو سعيد الاصطخري وابن خيران وابن ابي هريرة الثاني انه للندب وحكاه الجويني والرازي عن الشافعي
وحكي ايضا عن القفال وابي حامد المروزي الثالث انه للاباحة وهو قول مالك الرابع الوقف وهو قول اكثر
اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين وعندي انه لا معنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة فان قصد القربة
يخرجه عن الاباحة الى ما فوقها والمتيقن مما هو فوقها الندب واما اذا لم يظهر فيه هذا القصد بل كان مجردا مطلقا فقد اختلف فيه
بالنسبة الينا على اقوال الاول انه واجب علينا وهو ظاهر مذهب الشافعي واختاره ابن القطان والرازي
والطبري وائمة المالكية واكثر اهل العراق الثاني انه مندوب وهو قول اكثر الحنفية والصيرفي والقفال الكبير
قلت وهو الحق لان فعله صلى الله عليه وسلم وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو لا بد ان يكون لقربة واقل ما يتقرب به
هو المندوب ولا دليل يدل على زيادة على الندب فوجب القول به الثالث انه مباح واختاره الجويني
وهو الراجح عند الحنابلة الرابع الوقف حتى يقوم دليل والعجب من اختيار مثل الغزالي والرازي له البحث
الخامس في تعارض الافعال والحق انه لا يتصور ذلك فانه لا صيغ لها يمكن النظر فيها والحكم
عليها بل هي مجرد اكوان متغايرة واقعة في اوقات مختلفة وهذا اذا لم تقع بيانات للاقوال واما اذا وقعت فقد
تتعارض في الصورة وفي الحقيقة راجع الى المبينات من الاقوال لا الى بيانها وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم
صلوا كما رأيتموني اصلي فان آخر الفعلين ينسخ الاول كآخر القولين لان هذا الفعل بمثابة القول البحث السادس
اذا وقع التعارض بين قول النبي صلى الله وسلم وفعله وفيه ثمانية واربعون قسما
وقيل منتهى الاقسام الى ستين قسما واكثر هذه الاقسام غير موجود في السنة فنقتصر على ما يكثر وجوده فيها وهي
اربعة عشر قسما الاول ان يكون القول مختصا به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتاسي وذلك نحو
ان يفعل صلى الله عليه وسلم فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض بين القول والفعل الثاني
ان يتقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه فيكون الفعل ناسخا لحكم القول الثالث
ان يكون القول خاصا به ويجهل التاريخ فلا تعارض في حق الامة واما في حقه ففيه خلاف وقد رجح الوقف الرابع ان يكون
القول مختصا بالامة وهنا لا تعارض لان القول والفعل لم يتواردا على محل واحد الخامس ان يكون القول

عاماله وللامة فيكون الفعل على تقدير تاخره مخصصا له من عموم القول كصلوته بعد العصر قضاء لسنة الظهر
السادس ان يدل دليل على تكرر الفعل وعلى وجوب التاسي فيه ويكون القول خاصا به ؐ فلا معارضة
فی حق الامة واما فی حقه فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ فان جهل التاریخ فقیل یوخذ بالقول فی حقه وقیل
بالفعل وقيل بالوقف السابع ان يكون القول خاصا بالامة مع قيام دليل التاسي والتكرار في الفعل
فلا تعارض فی حقه صلی الله علیه وسلم واما فی حق الامة فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ وان جهل التاریخ
فقيل يعمل بالفعل وقيل بالقول وهو الراجح لان دلالته اقوى من دلالة الفعل وايضا هذا القول الخاص للامة اخص
من الدليل العام الدال على التاسي والخاص مقدم على العام ولم يات من قال بتقديم الفعل بدليل يصلح للاستدلال
الثامن ان يكون القول عاما له وللامة مع قيام الدليل على التكرار والتاسي فالمتاخر ناسخ فی حقه صلی الله علیه
وآله وسلم وكذلك في حقنا وان جهل التاريخ فالراجح تقدم القول لما تقدم التاسع ان يدل الدليل على التكرار
فی حقه صلی الله علیه وسلم دون التاسی به ویکون القول خاصا بالامة ؐ فلا تعارض اصلا لعدم التوارد على محل واحد
العاشر ان يكون خاصا به صلى الله عليه وسلم مع قيام الدليل على عدم التاسي به فلا تعارض ايضا الحادي عشر
ان يكون القول عاما له وللامة مع عدم قيام الدليل على التاسي به في الفعل فيكون الفعل مخصصا له من العموم ولا تعارض
بالنسبة الى الامة لعدم وجود دليل يدل على التاسي به واما اذا جهل التاريخ فالخلاف في حقه صلى الله عليه وسلم
كما تقدم في ترجيح القول على الفعل او العكس او الوقف الثاني عشر اذا دل الدليل على التاسي دون التكرار
او يكون القول مخصصا به فلا تعارض في حق الامة واما في حقه فان تاخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل
ناسخ في حقه وان جهل فالمذاهب الثلثة في حقه كما تقدم الثالث عشر ان يكون القول خاصا بالامة
فلا تعارض فی حقه صلی الله علیه وسلم واما فی حق الامة فالمتاخر ناسخ لعدم الدليل على التاسي الرابع عشر
ان یکون القول عاما له وللامة مع قیام الدليل على التاسی دون التکرار ففی حق الامة المتاخر ناسخ واما فی حقه
صلی الله علیه وسلم فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ ومع جهل التاریخ فالراجح القول
فی حقنا وفی حقه صلی الله علیه وسلم لقوة دلالته وعدم احتماله او لقيام الدليل ههنا على عدم التكرار واعلم انه
لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التاسي بل يكفي ما ورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بامره والانتهاء بنهيه ولا يشترط وجود دليل
خاص يدل على التاسي به في كل فعل من افعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من امته ينبغي

ان يحمل على قصد التاسي به اذا لم يكن من الافعال التي لا يتاسى به فيها كافعال الجبلة كما تقدم في البحث المتقدم
البحث السابع التقرير وصورته ان يسكت النبي صلى الله عليه وسلم عن انكار قول قيل بين يديه
او في عصره وعلم به او سكت عن انكار فعل فعل بين يديه او في عصره وعلم به فان ذلك يدل على الجواز كاكل الضب
بحضرته قال ابن القشيري وهذا مما لا خلاف فيه وانما الخلاف فيما اذا دل التقرير على انتفاء الحرج فهل يختص
لمن قرر او يعم سائر المكلفين فذهب القاضي الى الاول وذهب الجويني الى الثاني وهو الحق وهو قول الجمهور هذا
اذا لم يكن التقرير مخصصا لعموم سابق اما اذا كان مخصصا له فيكون لمن قرر من واحد او جماعة واما اذا كان التقرير
في شيء قد سبق تحريمه فيكون ناسخا لذلك التحريم كما صرح به جماعة من اهل الاصول وهو الحق ومما يندرج تحت التقرير
اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا واضافه الى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان مما لا يخفى
مثله عليه وان كان مما يخفى فلا ولا بد ان يكون التقرير على القول او الفعل منه صلى الله عليه وسلم مع قدرته على
الانكار كذا قال جماعة من الاصوليين وخالفهم جماعة من الفقهاء **البحث الثامن ما هم به صلى الله
عليه وسلم ولم يفعله** كما روي عنه انه هم بمصالحة الاعراب بثلث ثمار المدينة ونحو ذلك فقال الشافعي
ومن تابعه انه يستحب الاتيان بما هم به صلى الله عليه وسلم ولهذا جعلوه من جملة اقسام السنة وقالوا يقدم القول
ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم والحق انه ليس من اقسام السنة لانه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيز له وليس
ذلك مما اتانا الرسول ولا مما امر الله سبحانه بالتاسي به فيه وقد يكون اخباره صلى الله عليه وسلم بما هم به للزجر كما صح
عنه انه قال لقد هممت ان اخالف الى قوم لا يشهدون الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم **البحث التاسع
الاشارة والكتابة** كاشارته صلى الله عليه وسلم باصابعه العشر الى ايام الشهر ثلث مرات وقبض في الثالثة
واحدة من اصابعه وككتابته صلى الله عليه وسلم الى عماله في الصدقات ونحوها ولا خلاف في ان ذلك من جملة السنة
ومما تقوم به الحجة **البحث العاشر تركه صلى الله عليه وسلم للشيء** كفعله له في التاسي به فيه قال
ابن السمعاني اذا ترك الرسول صلى الله عليه وسلم شيئا وجب علينا متابعته فيه **البحث الحادي عشر
في الاخبار** وفيه انواع **الاول** في معنى الخبر لغة واصطلاحا اما لغة فهو مشتق من الخبار وهي الارض الرخوة
وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني ولكنه استعمال مجازي لا حقيقي لان من وصف غيره بانه
اخبر بكذا لم يسبق الى فهم السامع الا القول واما اصطلاحا فذكروا في حده تعريفات كثيرة والاولى ان يقال هو
ما يصح ان يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لا يرد عليه شيء مما يرد على سائر الحدود المذكورة في كتب الاصول

واختلف هل الخبر حقيقة في اللفظي والنفسي ام حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي ام العكس وما لا يكون كذلك ليس بخبر ويسمونه انشاء وتنبيها ويندرج فيه الامر والنهي والاستفهام والنداء والتمني والعرض والترجي والقسم **الثاني** ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب وخالف في ذلك القرافي واطال القوم في بيان صدقه وكذبه وحدودهما والذي يظهر لي ان الخبر لا يتصف بالصدق الا اذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد فان خالفهما او احدهما فكذب فيقال في تعريفهما هكذا الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد والكذب ما خالفهما او احدهما ولا يرد عليه ما ورد على سائر الحدود **والثالث** في تقسيم الخبر وهو ثلثة اقسام الاول المقطوع بصدقه الثاني المقطوع بكذبه وهما ضربان الثالث ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كالخبر المجهول فانه لا يترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح صدقه ولا يقطع بصدقه كخبر العدل وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه كخبر الفاسق **الرابع** ان الخبر ينقسم الى متواتر واحاد **والمتواتر** في اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من الوتر وفي الاصطلاح خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم والعلم الحاصل بالمتواتر ضروري عند الجمهور ونظري عند الكعبي وابو الحسين البصري وقسم ثالث ليس اوليا ولا كسبيا عند الغزالي وقال الآمدي بالوقف والحق قول الجمهور للقطع بانا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الاشخاص الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فالمنكر لحصول العلم الضروري به كالمنكر لحصوله بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة وادلة ذلك كثيرة مذكورة في كتب الاصول ولم يخالف احد من اهل الاسلام ولا من العقلاء في ان خبر التواتر يفيد العلم وخلاف السمنية والبراهمة في ذلك باطل لا يستحق الجواب عليه ولافادة المتواتر للعلم الضروري شروط **منها** ان يكونوا عالمين قاطعين بما اخبروا به غير مجازفين واعتبره جماعة من اهل العلم منهم الباقلاني **ومنها** ان يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة او سماع **ومنها** ان يبلغ عددهم الى مبلغ يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين هذا قول الجمهور وهو الحق وقال قوم يجب ان يكون عددهم كذا وكذا من اربعة وخمسة الى اربع عشر مائة وقيل جميع الامة وقيل بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ويا للعجب من جري اقلام اهل العلم بمثل هذه الاقوال التي لا ترجع الى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وانما اشرنا اليها ليعتبر بها المتبصر وليعلم ان القيل والقال قد يكون من اهل العلم في بعض الاحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الادلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده فانه لم يشرع لهم الا ما في كتابه وسنة رسوله **والاحاد** هو خبر لا يفيد بنفسه العلم اصلا او يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة

المتواتر

الاحاد

بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور وقال احمد بن حنبل انه يفيد بنفسه العلم وبه قال داود الظاهري والكرابيسي والمحاسبي
وحكي هذا عن مالك بن انس ونقل عن بعض اهل الحديث ان منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر
وقال ابو بكر القفال انه يوجب العلم الظاهر وذهب الجمهور الى وجوب العمل به وانه وقع التعبد به واختلفوا في طريق
اثباته فالاكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال احمد بن حنبل والقفال وابن سريج وابو الحسين البصري والصيرفي
بدليل العقل والحق هو الاول وقد دل عليه الكتاب والسنة والاجماع ولم يأت من خالف في العمل به بشيء يصلح
للتمسك به ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم باخبار الآحاد وجد ذلك في غاية الكثرة
بحيث لا يتسع له الا مصنف بسيط واذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الاحوال فذلك لاسباب
خارجة عن كونه خبر واحد من ريبة في الصحة او تهمة للراوي او وجود معارض راجح او نحو ذلك والاختلاف الذي في افادة
خبر الآحاد الظن او العلم مقيد بما اذا كان لم ينضم اليه ما يقويه واما اذا انضم اليه ما يقويه او كان مشهورا او مستفيضا فلا يجري فيه الخلاف
المذكور ولا نزاع في ان خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيره
من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتأول له ومن هذا القسم احاديث
صحيحي البخاري ومسلم والتأويل فرع القبول وللعمل بخبر الواحد شروط منها ما هو في المخبر اي الراوي وهو خمسة
الاول التكليف فلا يقبل رواية الصبي والمجنون وهذا باعتبار وقت الاداء اما لو تحملها صبيا واداها مكلفا
فقد اجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسنين ومن كان مماثلا لهم كمحمود بن الربيع فانه روى حديث
النبي صلى الله عليه وسلم في مجة وهو ابن خمس سنين واعتمد العلماء روايته وقد كان من بعد الصحابة من التابعين
وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك احد وهكذا لو تحمل وهو فاسق او كافر ثم روى
وهو عدل مسلم واما لو سمع في حال جنونه ثم افاق فلا يصح ذلك لانه غير ضابط وقت الجنون **الثاني** الاسلام
فلا يقبل رواية الكافر من يهودي او نصراني او غيرهما اجماعا وقد اختلف في قبول رواية المبتدع على اقوال والحق
انه لا يقبل فيما يدعو الى بدعته ويقويها لا في غير ذلك قال الخطيب هو مذهب احمد ونسبه ابن الصلاح الى الاكثرين
قال وهو اعدل المذاهب واولاها وفي الصحيحين كثير من احاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران
بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما قال ابن القطان اما الداعية فهو ساقط عند الجميع **الثالث** العدالة
واصلها في اللغة الاستقامة يقال طريق عدل اي مستقيم ويطلق على استقامة السيرة والدين وهي شرط بالاتفاق
لكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع عدم الفسق وعند غيرهم ملكة في النفس تمنع

عن اقتراف الكبائر و صغائر الخسة كسرقة لقمة والرذائل المباحة كالبول في الطريق وقيل غير ذلك
والاولى ان يقال في تعريفها انها التمسك بآداب الشرع فمن تمسك بها فعلا وتركا فهو العدل المرضي
ومن اخل بشيء منها فان كان الاخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله او تاركه كفعل الحرام وترك الواجب
فليس بعدل واما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة
والاحوال فلا مدخل لذلك في هذا الامر الديني الذي يبتني عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران وهما الرواية
والشهادة نعم من فعل ما يخالف ما يعده الناس مروءة عرفا لا شرعا فهو تارك للمروءة العرفية ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعية
واذا تقرر لك هذا فاعلم انه لا عدالة لفاسق وقد حكى مسلم في صحيحه الاجماع على رد خبر الفاسق فقال انه غير مقبول عند
اهل العلم كما ان شهادته مردودة عند جميعهم **الرابع** الضبط فلا بد ان يكون الراوي ضابطا لما يرويه ليكون المروي
له على ثقة منه في حفظه وقلة غلطه وسهوه فان كان كثير الغلط والسهو ردت روايته الا فيما علم انه لم يغلط فيه ولم يسه
عنه وان كان قليل الغلط قبل خبره الا فيما علم انه غلط فيه وليس من شرط الضبط ان يضبط اللفظ بعينه كما سيأتي
الخامس ان لا يكون الراوي مدلسا سواء كان التدليس في المتن او في الاسناد وهما انواع والحاصل
ان من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقبل الا اذا قال حدثنا او اخبرنا او سمعت لا اذا لم يقل كذلك لاحتمال
ان يكون قد اسقط من لا تقوم الحجة بمثله **ومنها ما هو في المخبر عنه** وهو مدلول الخبر وهو اقسام
الاول ان لا يستحيل وجوده في العقل فان احاله العقل رد **الثاني** ان لا يكون مخالفا لنص مقطوع به على
وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال **الثالث** ان لا يكون مخالفا لاجماع الامة عند من يقول بانه حجة قطعية واما اذا
خالف القياس القطعي فقال الجمهور انه مقدم على القياس وقيل خلاف ذلك والحق تقديم الخبر الخارج من
مخرج صحيح او حسن على القياس مطلقا اذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصراة وحديث العرايا فانهما
مقدمان على القياس وقد كان الصحابة والتابعون اذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا الى القياس ولا ينظروا فيه وما روي
عن بعضهم في بعض المواطن من تقديم القياس فبعضه غير صحيح وبعضه محمول على انه لم يثبت الخبر عنده واعلم
انه لا يضر الخبر عمل اكثر الامة بخلافه لان قول الاكثر ليس بحجة وكذا عمل اهل المدينة بخلافه خلافا لمالك لانهم بعض الامة
ولا يضره عمل الراوي له بخلافه خلافا لجمهور الحنفية وبعض المالكية لانا متعبدون بما بلغ الينا من الخبر ولم نتعبد
بما فهمه الراوي ولم يأت من قدم عمل الراوي على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها ولا يضره كونه مما تعم به البلوى
خلافا للحنفية لعمل الصحابة والتابعين باخبار الآحاد في ذلك ولا تضره كونه في الحدود والكفارات خلافا للكرخي

من الحنفية ولا وجه لهذا الخلاف فهو خبر عدل في حكم شرعي ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصها
من عموم الاحكام الشرعية ولا يضره ايضا كونه زيادة على النص القرآني والسنة القطعية خلافا للحنفية قالوا اذا
ورد بالزيادة كان نسخا لا يقبل والحق القبول لانها زيادة غير منافية للمزيد فكانت مقبولة ودعوى انها ناسخة
ممنوعة وهكذا اذا ورد الخبر مخصصا للعام من كتاب او سنة فانه مقبول ويبنى العام على الخاص خلافا لبعض
الحنفية وهكذا اذا ورد مقيدا المطلق الكتاب او السنة المتواترة ولا يضره كون راويه انفرد بزيادة فيه على مارواه
غيره اذا كان عدلا فقد يحفظ الفرد ما لا يحفظه الجماعة وبه قال الجمهور ومثل ذلك انفراده برفع الحديث الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم الذي وقفه الجماعة وكذا انفراده باسناد الحديث الذي ارسلوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذي
قطعوه فان ذلك مقبول منه لانه زيادة على ما رووه وتصحيح لما اعلوه ولا يضره ايضا كونه خارجا مخرج ضرب الامثال

ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال فاعلم ان للراوي في نقل ما يسمعه احوالا **الاول**
ان يرويه بلفظه وهذا ادى الامانة كما سمعها وذكر السؤال والسبب مع ذكر الجواب فيما ورد على سبب اولى من الاهمال
الثاني ان يرويه بغير لفظه بل بمعناه وفيه ثمانية مذاهب ولا يخلو اكثر ذلك من الحرج والمبالغة لما كان
عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الاحاديث التي يرويها جماعة فان غالبها بانها بالفاظ مختلفة
مع الاتحاد في المعنى المقصود وقد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم ياتي في بعض الحالات بلفظ في الرواية وفي
اخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه وهذا امر لا شك فيه **والثالث** ان يحذف الراوي بعض لفظ الخبر فينبغي
ان ينظر فان كان المحذوف متعلقا بالمحذوف منه تعلقا لفظيا او معنويا لم يجز بالاتفاق وان لم يكن كذلك
فاختلفوا فيه على اقوال وانت خبير بان كثيرا من الصحابة والتابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر
عند الحاجة الى رواية بعضه لاسيما في الاحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ونحوه من الاحاديث وهم قدوة لمن بعدهم من الرواة لكن بشرط ان لا يستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة
الرابع ان يزيد الراوي على ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فان كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث
او تفسير معناه فلا باس بذلك لكن بشرط ان يفهم السامع انه من كلام راويه **الخامس** ان يكون الخبر
محتملا لمعنيين متنافيين فاقتصر الراوي على احدهما فان كان هو الصحابي كان تفسيره كالبيان لما هو المراد
وان كان غيره ولم يقع الاجماع على انه المراد فلا يصار اليه حتى يرد دليل على ان المراد احدهما بعينه والظاهر
ان النبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق بما يحتمل المتنافيين لقصد التشريع ويخليه عن قرينة حالية او مقالية

السادس ان يكون الخبر ظاهرا في شيء فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره اما بصرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه او بان يصرفه عن الوجوب الى الندب او عن التحريم الى الكراهة ولم يات بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من اهل الاصول الى انه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه بمجرد قول الصحابي او فعله وهذا هو الحق لانا متعبدون بروايته لا برايه خلافا للحنفية

فصل في الفاظ الرواية

الصحابي اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم او اخبرني او حدثني فذلك لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان مرويا بهذه الالفاظ كشافهني رسول الله صلى الله عليه وسلم او رأيته يفعل كذا فهو حجة بلا خلاف واما اذا جاء بلفظ يحتمل الواسطة كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او امر بكذا او نهى عن كذا او قضى بكذا فذهب الجمهور الى ان ذلك حجة لان الظاهر انه روى عنه صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير ان ثم واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق خلافا لداؤد الظاهري فان قال الصحابي أمرنا بكذا او نهينا عن كذا بالصيغة المبني للمفعول فذهب الجمهور الى انه حجة وهو الحق ومثل هذا اذا قال من السنة كذا فانه لا يحمل الا على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه قال الجمهور واما التابعي اذا قال من السنة كذا فله حكم مراسيل التابعين هذا ارجح ما يقال فيه واما الفاظ الرواة من غير الصحابي فلها مراتب الاولى ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هي الغاية في التحمل لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هو الذي كان يحدث اصحابه وهم يسمعون وهي ابعد من الخطأ والسهو خلافا لابي حنيفة فانه قال قراءة التلميذ على الشيخ اقوى من عكسه ولا وجه لذلك وللتلميذ في هذه المرتبة ان يقول حدثني واخبرني وسمعني وحدثنا واخبرنا وسمعنا او يقول سمعته يحدث الثانية ان يقرء التلميذ والشيخ يسمع واكثر المحدثين يسمون هذا عرضا ولا خلاف ان هذه طريقة صحيحة ورواية معمول بها ولم يخالف في ذلك الا من لا يعتد بخلافه ويقول التلميذ في هذه الطريقة قرأت على فلان او اخبرني او حدثني قراءة عليه وروي عن الشافعي واصحابه ومسلم بن الحجاج انه يجوز في هذه الطريقة ان يقول اخبرنا ولا يقول حدثنا الثالثة الكتابة المقترنة بالاجازة نحو ان يكتب الشيخ الى التلميذ سمعت من فلان كذا وقد اجزت لك ان ترويه عني وكان خط الشيخ معروفا فان تجردت الكتابة عن الاجازة فقد اجاز الرواية بها كثير من المتقدمين وانها بمنزلة السماع وقد كان صلى الله عليه وسلم يبلغ بالكتابة الى الغائبين كما يبلغ بالخطاب للحاضرين والآثار في هذا كثيرة وفيها دلالة على ان جميع ذلك واسع وكيفية الرواية ان يقول كتب الي واخبرني كتابة الرابعة المناولة وهي ان يناول الشيخ تلميذه صحيفته ويقول هذا سماعي فاروه عني قال عياض تجوز الرواية بهذه الطريقة بالاجماع وروي عن احمد واسحق ومالك

ان هذه كالسماع الخامسة الاجازة وهي ان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الحديث بعينه او هذا الكتاب
او هذه الكتب فذهب الجمهور الى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة والصواب الاول واجود العبارات
في الاجازة ان يقول اجاز لنا ويجوز ان يقول انبأني بالاتفاق وهذه الطريقة على انواع ذكرتها في الحطة
فصل الصحيح من الحديث حجة ومن ذلك المرسل فذهب الجمهور الى ضعفه وعدم قيام الحجة به وذهب جماعة
منهم ابو حنيفة واختاره الآمدي الى قبوله وقيام الحجة به والحق عدم القبول وكذلك لا تقوم الحجة بالحديث المنقطع
والمعضل وهو حديث يقول فيه بعض رجال الاسناد عن رجل او عن شيخ او عن ثقة او نحو ذلك وهذا مما لا ينبغي ان يكون
فيه احد من اهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم في هذا الفن واختلف في تعديل المبهم كقوله حدثني الثقة او نحوه
فذهب جماعة الى عدم قبوله وقال ابو حنيفة يقبل والاول ارجح هذا اذا لم يعرف من لم يسمه واما اذا عرف فيقبل
وهل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب ام لا فذهب جماعة الى انه لا بد من ذكر السبب فيهما وهو الحق وذهب
آخرون الى انه لا يجب وذهب جماعة الى انه يقبل التعديل من غير ذكر السبب لان اسبابه كثيرة بخلاف الجرح فانه يحصل
بامر واحد وايضا سبب الجرح مختلف فيه بخلاف سبب التعديل واليه ذهب الشافعي ومالك والائمة من حفاظ الحديث
ونقاده كالبخاري ومسلم وذهب جماعة الى انه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولا يقبل التعديل الا به وعندي ان الجرح
المعمول به هو ان يصفه بضعف الحفظ او بالتساهل في الرواية او بالاقدام على ما يدل على تساهله بالدين والتعديل
المعمول به هو ان يصفه بالتحري في الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الاقدام على ما يدل على تساهله بالدين فاشدد
على هذا يديك تنتفع به عند اضطراب امواج الخلاف وفي تعارض الجرح والتعديل وعدم امكان الجمع بينهما اقوال
الاول ان الجرح مقدم على التعديل وان كان المعدلون اكثر من الجارحين وبه قال الجمهور ونقل القاضي
فيه الاجماع وقال الرازي والآمدي وابن الصلاح انه الصحيح الثاني انه يقدم التعديل على الجرح وحكاه الطحاوي
عن ابي حنيفة وابي يوسف الثالث انه يقدم الاكثر من الجارحين والمعدلين الرابع انهما يتعارضان
فلا يقدم احدهما على الآخر الا بمرجح والحق ان ذلك محل اجتهاد للمجتهد والراجح انه لا بد من التفسير في الجرح والتعديل
فاذا فسر الجارح ما جرح به والمعدل ما عدل به لم يخف على المجتهد الراجح فيهما من المرجوح واما على القول بقبول
الجرح والتعديل المجملين من عارف فالجرح مقدم على التعديل والبحث عن عدالة الراوي انما هو في غير الصحابة
فاما فيهم فلا لان الاصل فيهم العدالة قال القاضي هو قول السلف وجمهور الخلف وقال الجويني بالاجماع ووجه
هذا القول ما ورد من العمومات المقتضية لتعديلهم كتابا وسنة كقوله سبحانه كنتم خير امة وقوله جعلناكم امة وسطا اي عدولا

وقوله لقد رضی الله عن المومنین وقوله والسابقون وقوله والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم وقوله صلی الله علیه وسلم خیر القرون قرنی وقوله فی حقهم لو انفق احدکم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصیفه وهما فی الصحیح وقوله اصحابی کالنجوم علی مقال فیه معروف وفی هذا اقوال هذا اولاها واذا تقرر عدالة جمیع من تثبت له الصحبة علم انه اذا قال الراوی عن رجل من الصحابة ولم یسمه کان ذلک حجة ولا یضر الجهالة لثبوت عدم الهتم علی العموم ثم اختلفوا فی من یستحق اسم الصحبة علی اقوال والحق منها ما ذهب الیه الجمهور انه من لقی النبی صلی الله علیه وسلم مومنا به ولو ساعة سواء روی عنه ام لا وان کانت اللغة تقتضی ان الصاحب هو من کثرت ملازمته فقد ورد ما یدل علی اثبات الفضیلة لمن لم یحصل له منه الا مجرد اللقاء القلیل والرویة ولو مرة ولا یشترط البلوغ ولا الرویة لان من کان اعمی مثل ابن ام مکتوم قد وقع الاتفاق علی انه من الصحابة ویعرف کونه صحابیا بالتواتر والاستفاضة وبکونه من المهاجرین او من الانصار وبخبر صحابی آخر معلوم الصحبة ویقبل قوله بانه صحابی لکن لابد من تقییده بان تقوم القرائن الدالة علی صدق دعواه والا لزم قبول خبر کثیر من الکذابین الذین ادعوا الصحبة +

المقصد الثالث الاجماع وفیه ابحاث

الاول فی مسماه لغة واصطلاحا اما لغة فهو العزم قال تعالی فاجمعوا امرکم وقوله صلی الله علیه وآله وسلم لا صیام لمن لم یجمع من اللیل واما اصطلاحا فهو اتفاق مجتهدی امة محمد صلی الله علیه وسلم بعد وفاته فی عصر من الاعصار علی امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراک فی الاعتقاد او القول او الفعل ویخرج بقوله مجتهدی امة محمد صلعم اتفاق العوام فانه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم وکذا اتفاق بعض المجتهدین وبقوله بعد وفاته الاجماع فی عصره صلی الله علیه وسلم فانه لا اعتبار به وبقوله فی عصر ما یتوهم من ان المراد جمیع مجتهدی الامة فی جمیع الاعصار الی یوم القیامة فان هذا توهم باطل والمراد عصر من کان من اهل الاجتهاد فی الوقت الذی حدثت فیه المسئلة فلا یعتبر من صار مجتهدا بعدها وقوله علی امر یتناول الشرعیات والعقلیات والعرفیات واللغویات

الثانی فی امکانه فی نفسه فقال قوم باحالته منهم النظام وبعض الشیعة وذهب جمع الی امکانه فی نفسه وهو **المقام الاول والثانی** علی تقدیر تسلیم امکانه منع امکان العلم به فقد اتفقوا علی ان الطریق الی معرفته لا مجال للعقل فیها لان المعتبر فیه العلم بما یعتقد کل واحد من المجتهدین فی تلک المسئلة وانه یدین الله بذلک ظاهرا او باطنا ولا یمکنه معرفة ذلک منه الا بعد معرفته بعینه ومن ادعی انه یتمکن الناقل للاجماع من معرفة کل من یعتبر فیه من علماء الدنیا فقد اسرف فی الدعوی وجازف فی القول ورحم الله الامام احمد بن حنبل فانه قال من ادعی

وجود الاجماع فهو كاذب وجعل الاصفهاني الخلاف في غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع لا اجماع الصحابة
حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة واما الآن وبعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به قال والمصنف يعلم انه لا خبر له
من الاجماع الا ما يجده مكتوبا في الكتب ومن البين انه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم او بنقل اهل التواتر
الينا ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة واما من بعدهم فلا انتهى **المقام الثالث** النظر في نقل الاجماع
الى من يحتج به وهو مستحيل لان طريق نقله اما التواتر او الاحاد والعادة تحيل النقل تواترا لبعد ان يشاهد اهل التواتر
كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ويسمعون ذلك منهم ثم ينقلونه الى عدد متواتر ممن بعدهم كذلك في كل طبقة الى
ان يتصل به واما الاحاد فغير معمول به في نقل الاجماع **المقام الرابع** اختلف على تقدير تسليم امكانه في نفسه
وامكان العلم به وامكان نقله الينا هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب النظام والامامية وبعض الخوارج
الى انه ليس بحجة واختلف الجمهور هل الدليل على حجيته العقل والسمع ام السمع فقط فذهب اكثرهم الى السمع فقط
ومنعوا ثبوته من جهة العقل لان العدد الكثير وان بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ
كاجتماع الكفار على جحد النبوة وقال جماعة منهم ايضا انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع كقولهم انهم
اجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع لان ذلك اثبات للشيء بنفسه وهو باطل ولا يصح ايضا الاستدلال عليه بالقياس
لانه مظنون ولا يحتج بالمظنون على القطعي فلم يبق الا الدليل النقلي من الكتاب والسنة فمن جملة ما استدلوا به قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا واجيب عنه باجوبة كثيرة لا يسع لذكرها المقام والعجب من الفقهاء انهم اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات
والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما تدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتاويل ثم يقولون
الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفه كافر وفاسق فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة
عظيمة سلمنا دلالة هذه الآية على ان الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فكل ما فيه
منع لكل الامة من القول بالباطل والفعل الباطل كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل واما السنة فكثيرة منها قصة معاذ فانه لم يجر فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا
شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار امتي وقوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض
وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما

اتخذ الناس رؤساجہالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا وقولہ تعلموا الفرائض وعلموہا الناس فانہا اول ما ینسی وقولہ من شرائط الساعۃ ان یرتفع العلم ویکثر الجہل وہذہ الاحادیث باسرہا تدل علی خلو الزمان عمن یقوم بالواجبات واما المعقول فقد فصلہ فی الارشاد فلیرجع الیہ **ومن جملۃ** ما استدلوا بہ قولہ سبحانہ وکذلک جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا شہداء علی الناس ولیس فی ہذہ الآیۃ دلالۃ علی محل النزاع اصلا فان ثبوت کون اہل الاجماع بمجموعہم عدولا لا یستلزم ان یکون قولہم حجۃ شرعیۃ تعم بہا البلوی فان ذلک امر الی الشارع لا الی غیرہ وغایۃ ما فی الآیۃ ان یکون قولہم مقبولا اذا اخبروا عن شیء من الاشیاء واما کون اتفاقہم علی امر دینی یصیر دینا ثابتا علیہم وعلی من بعدہم الی یوم القیامۃ فلیس فی الآیۃ ما یدل علی ہذا ولا ہی مسوقۃ لہذا المعنی ولا تقتضیہ بمطابقۃ ولا تضمن ولا التزام **ومن جملۃ** ما استدلوا بہ قولہ سبحانہ کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنہون عن المنکر ولا یخفاک ان الآیۃ لا دلالۃ لہا علی محل النزاع البتۃ فان اتصافہم بالخیریۃ وکونہم یامرون بالمعروف وینہون عن المنکر لا یستلزم ان یکون قولہم حجۃ شرعیۃ تصیر دینا ثابتا علی کل الامۃ بل الامر انہم یامرون بما ہو معروف فی ہذہ الشریعۃ وینہون عما ہو منکر فیہا فالدلیل علی کون ذلک الشیء معروفا او منکرا ہو الکتاب او السنۃ لا اجماعہم فلا یتم الاستدلال بہا علی محل النزاع وہو اجماع المجتہدین فی عصر من العصور **ومن جملۃ** ما استدلوا بہ من السنۃ ما اخرجہ الطبرانی فی الکبیر من حدیث ابن عمر عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لن تجتمع امتی علی الضلالۃ فیکون ما اجمعوا علیہ حقا ویجاب عنہ بمنع کون الخطأ المظنون ضلالۃ واخرج البخاری ومسلم من مغیرۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تزال طائفۃ من امتی ظاہرین حتی یأتیہم امر اللہ وہم ظاہرون وغایتہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخبر عن طائفۃ من امتہ بانہم متمسکون بما ہو الحق ویظہرون علی غیرہم فاین ہذا من محل النزاع **ومن جملۃ** ما استدلوا بہ حدیث یحمل ہذا العلم من کل خلف عدولہ ولکنہ غیر صحیح وحدیث من فارق الجماعۃ شبرا فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ اخرجہ احمد وابو داؤد والحاکم من حدیث ابی ذر ولیس فیہ الا المنع من مفارقۃ الجمع فاین ہذا من محل النزاع وہو کون ما اجمعوا علیہ حجۃ شرعیۃ ثابتۃ لا یجوز مخالفتہا الی آخر الدہر وانی یلج الی التمسک بالاجماع وجعلہ حجۃ شرعیۃ وکتاب اللہ وسنۃ رسولہ موجودان بین اظہرنا وقد وصف اللہ سبحانہ کتابہ بقولہ ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء فلا یرجع فی تبیین الاحکام الا الیہ وقولہ فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول والرد الی اللہ الرد الی کتابہ والرد الی الرسول الرد الی سنتہ واذا عرفت ہذا حق معرفتہ تبین لک ما ہو الحق الذی

لا شك فيه ولا شبهة ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الاجماع وامكانه وامكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك ان يكون ما اجمعوا عليه حقا ولا يلزم من كون الشيء حقا وجوب اتباعه كما قالوا ان كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه بل ولا يجب على المقلد اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه واذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب **البحث الثالث** اختلف القائلون بحجية الاجماع هل هو حجة قطعية او ظنية فذهب جماعة الى الاول وبه قال الصيرفي وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الائمة وقالوا يقدم على الادلة كلها ويكفر مخالفه او يضلل ويبدع وقال جماعة منهم الرازي والآمدي انه لا يفيد الا الظن وقال البزدوي وجماعة من الحنفية الاجماع مراتب فاجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاحاديث والاجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السالف بمنزلة خبر الواحد واختار بعضهم في الكل انه يوجب العمل لا العلم فهذه مذاهب اربعة ويتفرع عليها الخلاف في كونه يثبت باخبار الآحاد والظواهر ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يثبت بها قال القاضي وهو الصحيح **البحث الرابع** اختلفوا في ما ينعقد به الاجماع فقال جماعة لا بد له من مستند لان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام وحكي عن قوم انه يجوز ان يكون عن غير مستند وهو ضعيف لان القول في دين الله لا يجوز بغير دليل ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك بل يتباحثون حتى احوج بعضهم القول في الخلاف الى المباهلة فثبت ان الاجماع لا يقع منهم الا عن دليل وجوز الشافعي الاجماع عن قياس وهو قول الجمهور ومنعه الظاهرية لاجل انكارهم القياس واذا انعقد من غير دليل فذهب الجمهور الى انه حجة وقال قوم انه لا يكون حجة قال ابو اسحق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الاجماع به فان ظهر له ذلك او نقل اليه كان احد ادلة المسئلة وقال ابو الحسن السهيلي اذا اجمعوا على حكم ولم يعلم انهم اجمعوا عليه من دلالة آية او قياس او غيره فانه يجب المصير اليه لانهم لا يجمعون الا عن دلالة ولا يجب معرفتها **البحث الخامس** هل يعتبر في الاجماع المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته تقتضي تكفيره فقيل لا بلا خلاف واما اذا اعتقد ما لا يقتضيه بل التضليل والتبديع فاختلفوا فيه على اقوال الاول اعتبار قوله قال الهندي وهو الصحيح الثاني لا يعتبر وبه قال اهل السنة ومالك والاوزاعي ومحمد بن الحسن ج ائمة الحديث ومن الحنفية ابو بكر الرازي ومن الحنابلة القاضي ابو يعلى الثالث انه لا ينعقد عليه الاجماع وينعقد على غيره الرابع التفصيل بين داعية وغير داعية نقله ابن حزم عن جماهير سلفهم من المحدثين قال وهو قول فاسد قال الاستاذ ابو اسحق انه لا يعتد بخلاف من انكر القياس ونسبه الى الجمهور وتابعهم

امام الحرمين والغزالي قال النووي مخالفة داؤد لا يقدح في انعقاد الاجماع وقال القاضي عبد الوهاب انه
يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفي المراسيل ويمنع العموم ومن حمل الامر على الوجوب لان مدار الفقه على هذه الطرق
وقال الجويني المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزنا لان معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تفي
النصوص بعشر معشارها ويجاب عنه بان من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدبر آيات الكتاب العزيز
وتوسع في الاطلاع على السنة المطهرة علم بان نصوص الشريعة تفي بجميع ما تدعو اليه الحاجة اليها من
جميع الحوادث واهل الظاهر فيهم من اكابر الائمة وحفاظ السنة المتقيدين بنصوص الشريعة جمع جم
ولا عيب لهم الا ترك العمل بالآراء الفاسدة التي لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول **مصرع**
وتلك شكاة ظاهر عنك عارها ✤ نعم قد جمدوا في مسائل كان ينبغي لهم ترك الجمود عليها ولكنها بالنسبة
الى ما وقع في مذاهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جداً **البحث السادس** اذا ادرك
التابعي عصر الصحابة وهو من اهل الاجتهاد لم ينعقد اجماعهم الا به حكاه جماعة قال القاضي عبد الوهاب
انه الصحيح ونقله السرخسي من الحنفية عن اكثر اصحابهم وقال جماعة لا يعتبر وهو مروي عن ابن علية ونفاة
القياس وابن خواز منداد واختاره ابن برهان قال الآمدي من لم يشترط انقراض العصر قال ان كان
من اهل الاجتهاد قبل اجماعهم لم ينعقد مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم لم يعتد بخلافه وهذا
مذهب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة وهي رواية عن احمد ومن اشترط انقراضه قال لا ينعقد سواء
كان مجتهدا حال اجماعهم او بعد ذلك في عصرهم وذهب قوم الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين
واحمد في الرواية الاخرى **البحث السابع** اجماع الصحابة حجة بلا خلاف خلافا لقوم من المبتدعة وذهب
داؤد الظاهري الى اختصاص حجية الاجماع باجماع الصحابة وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام احمد
وقال ابو حنيفة اذا اجمعت الصحابة على شيء سلمنا واذا اجمع التابعون زاحمناهم **البحث الثامن**
اجماع اهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور لانهم بعض الامة وقال مالك اذا اجمعوا لم يعتد بخلاف
غيرهم قال الباجي انما اراد في ما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والاذان والاقامة وعدم وجوب الزكوة
في الخضراوات مما يقتضي العادة بان يكون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فانه لو تغير عما كان عليه لعلم فاما
مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء قال القاضي عبد الوهاب اجماعهم على ضربين نقلي وهو حجة يجب عندنا المصير اليه
وترك الاخبار والمقائيس به واستدلالي وهو على ثلثة اوجه احدها انه ليس باجماع ولا بمرجح وثانيها انه مرجح

وثالثها انه حجة والاستدلال ان عارضه خبر فالخبر اولى عند جمهورهم وعند جماعة بالعكس وكذلك اجماع
اهل الحرمين مكة والمدينة واهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لانهم بعض الامة ومن زعم انه حجة فلا دليل
لذلك وذهب الجمهور الى ان اجماع الائمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد ليس بحجة لانهم بعض
الامة وروي عن احمد انه حجة وذهب الجمهور ايضا الى ان اجماع الخلفاء الاربعة ليس بحجة لانهم بعض الائمة
وذهب بعضهم الى انه حجة والحق هو الاول وذهبوا ايضا الى ان اجماع العترة وحدها ليس بحجة خلافا للزيدية
والامامية **البحث التاسع** اتفق القائلون بحجية الاجماع انه لا يعتبر من سيوجد وهذا ظاهر خلافا لابي عيسى
الوراق والشافعي **البحث العاشر** ذهب الجمهور الى انه يشترط انقراض عصر اهل الاجماع في حجية اجماعهم
وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم احمد وجماعة من المتكلمين منهم ابن فورك الى انه لا يشترط **البحث الحادي عشر**
في الاجماع السكوتي وهو ان يقول بعض اهل الاجتهاد بقول وينتشر ذلك في المجتهدين من اهل ذلك العصر
فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا انكار وفيه مذاهب **الاول** انه ليس باجماع ولا حجة قاله داود الظاهري
وابنه وهو آخر اقوال الشافعي **الثاني** انه اجماع وحجة وبه قال جماعة من الشافعية واهل الاصول قال
ابو حامد الاسفرايني هو حجة مقطوع بها **الثالث** انه حجة وليس باجماع وبه قال الصيرفي واختاره
الآمدي قال الصفي الهندي ولم يصر احد الى عكسه يعني انه اجماع لا حجة ويمكن القول به كالاجماع المروي
بالآحاد عند من لم يقل بحجيته **الرابع** انه اجماع بشرط انقراض العصر لانه يبعد مع ذلك ان يكون السكوت
لا عن رضا وبه قال اكثر اصحاب الشافعي واختاره ابن القطان والروياني قال الرافعي انه اصح الاوجه
عندهم **الخامس** انه اجماع ان كان فتيا لا حكما وبه قال ابن ابي هريرة واحتج بقوله انا نحضر مجلس
بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك **السادس**
انه اجماع ان كان صادرا عن حكم لا عن فتيا قاله ابو اسحق المروزي **السابع** ان وقع في شيء يفوت
استدراكه من اراقة دم واستباحة فرج كان اجماعا والا فهو حجة **الثامن** ان كان الساكتون
اقل كان اجماعا والا فلا قاله ابو بكر الرازي وحكي عن الشافعي وهو غريب لا يعرفه اصحابه **التاسع**
ان كان في عصر الصحابة كان اجماعا والا فلا **العاشر** ان كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه
يكون اجماعا وبه قال الجويني **الحادي عشر** انه اجماع بشرط افادة القرائن العلم بالرضا وذلك
بان يوجد من قرائن الاحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول واختاره الغزالي قال بعضهم

انه احق الاقوال **الثاني عشر** انه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها وہذا فی الاجماع
اذا كان سكوتا عن قول واما لو اتفق اہل الحل والعقد على عمل ولم يصدر منہم قول فقيل انه كفعل الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم وبه قطع ابو اسحق وغيره قال الغزالي انه المختار وقيل بالمنع قاله القاضي والجوینی
البحث الثاني عشر ہل يجوز الاجماع على شيء قد وقع الاجماع على خلافه فقيل ان كان الاجماع
الثاني من المجمعين على الحكم الاول يجوز واما اذا كان الاجماع من غيرہم فمنعه الجمهور وجوزه ابو عبدالله
البصري قال الرازي وہو الاولى **البحث الثالث عشر** في حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف
قال الرازي اذا اتفق اہل العصر الثاني على احد قولي اہل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا تجوز مخالفته خلافا
لكثير من المتكلمين والشافعية والحنفية وقيل ہذه على وجہين احدہما ان لا يستقر الخلاف وہذه المسئلة
اجماعية بلا خلاف والثاني ان يستقر ويمضي عليه مدة فمنعه القاضي ابو بكر وجوزه اكثر اہل الاصول
واختاره الرازي والآمدي وحكى الرازي قولا ثالثا فقال ان لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة وان سوغوا
فيه الاجتہاد لم يصر اجماعا **البحث الرابع عشر** اذا اختلف اہل العصر في مسئلة على قولين
فهل يجوز لمن بعدہم احداث قول ثالث واختلفوا في ذلك على اقوال الاول المنع مطلقا وہو قول
الجمهور قال الكيا انه الصحيح وبه الفتوى وجزم به الشاشي والطبري والروياني والصيرفي الثاني
الجواز مطلقا وہذا محكي عن بعض الحنفية والظاہرية الثالث ان لزم منه رفعهما لم يجز احداثه والا جاز
وروى ہذا عن الشافعي ورجحه جماعة من الاصوليين منہم ابن الحاجب ومثله الاختلاف على ثلثة او اربعة
او اكثر من ذلك **البحث الخامس عشر** اذا استدل اہل العصر بدليل واولوا بتاويل فهل
يجوز لمن بعدہم احداث دليل آخر من غير الغاء للاول او احداث تاويل غير التاويل الاول فذہب
الجمهور الى جواز ذلك وذہب بعضہم الى الوقف وابن حزم الى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال
به وبين غيره فلا يجوز **البحث السادس عشر** ہل يمكن وجود دليل لا معارض له اشترك
اہل الاجماع في عدم العلم به قيل بالجواز ان كان عمل الامة موافقا له وعدمه ان كان مخالفا له واختاره الآمدي
وابن الحاجب والصفي الهندي وقيل بالمنع مطلقا **البحث السابع عشر** لا اعتبار بقول العوام
في الاجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمهور لانہم ليسوا من اہل النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون
البرہان وقيل يعتبر قولهم لانہم من جملة الامة وہذا محكي عن بعض المتكلمين واختاره الآمدي قال الجويني حكم المقلد

حكم العامي في ذلك اذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد فرع اجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة ام لا فالقائلون باعتبارهم مع وجود المجتهدين يقولون بان اجماعهم حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بانه حجة واما من قال بان الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يجي عنده هذا التقدير **البحث الثامن عشر** الاجماع المعتبر في فنون العلم هو اجماع اهل ذلك الفن العارفين به دون من غيرهم فالمعتبر في الاجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الاصولية قول جميع الاصوليين وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا اهل ذلك الفن هو في حكم العوام فمن اعتبرهم في الاجماع اعتبر غير اهل الفن ومن لا فلا **البحث التاسع عشر** اذا خالف اهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى انه لا يكون اجماعا ولا حجة قال الغزالي المذهب انه ينعقد مع مخالفة الاقل وقيل حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب وقيل لا ينعقد مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل مع الثلاثة دون الاثنين وقيل ان سوغت الجماعة الاجتهاد في ما يخالفهم كان بخلاف المجتهد معتدا كخلاف ابن عباس في العول وان انكروه لم يعتد بخلافه وبه قال الرازي والجرجاني من الحنفية قال السرخسي انه الصحيح **البحث الموفي عشرين** الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة وبه قال الماوردي وامام الحرمين والآمدي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر وحكى الرازي عن الاكثر انه ليس بحجة قال الاستاذ لم يبق في العصر الا مجتهد واحد فقوله حجة كالاجماع ويجوز ان يقال للواحد امة كما قال تعالى ان ابراهيم كان امة ونقله الصفي الهندي عن الاكثرين وبه جزم ابن سريج وكذا ان حصل من اثنين او ثلاثة **خاتمة** قول القائل لا اعلم خلافا بين اهل العلم في كذا قال الصيرفي لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذا قال ابن حزم ونص عليه الشافعي وكذلك احمد بن حنبل وقال ابن القطان قول القائل لا اعلم خلافا ان كان من اهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع والاختلاف فليس بحجة

المقصد الرابع

في الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والتبيين والظاهر والمأول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ وفيه ابواب **الباب الاول** في مباحث الامر وفيه فصول **الاول** ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وزعم بعضهم انه حقيقة في الفعل ايضا والجمهور على انه مجاز فيه وزعم ابو الحسين انه مشترك والمختار هو الاول **الثاني** اختلفوا في حد الامر بمعنى القول

وانا الواقفيه ولا يخلو عن ايراد عليه والاولى بالاصول تعريف الامر الصيغي لان بحث هذا العلم عن الادلة
السمعية وهي الالفاظ الموصلة من حيث العلم بها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام
وهو في اصطلاح اهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء او لا وعند اهل اللغة هي حقيقة
في الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار لفظ الامر الذي هو الف ميم راء بخلاف فعل الامر نحو اضرب فانه
لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو وعدمه وعلى هذا اكثر اهل الاصول ولم يعتبر الاشعري قيد العلو وتابعه
اكثر الشافعية واعتبره المعتزلة ووافقهم ابو اسحق وابن الصباغ وابن السمعاني من الشافعية **الثالث**
اختلف اهل العلم في صيغة افعل وما في معناه هل هي حقيقة في الوجوب او فيه مع غيره او في غيره فذهب الجمهور
الى انها حقيقة في الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب والبيضاوي قال الرازي وهو الحق وذكر الجويني انه مذهب
الشافعي وقال ابو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء انها حقيقة في الندب وقال الاشعري والقاضي
بالوقف وقيل انها مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة واستدل كل اهل مذهب بما عنده
من الادلة واجاب القوم عنها باجوبة صحيحة ولا ريب ان الراجح ما ذهب اليه الجمهور من انها حقيقة في الوجوب
فلا يكون لغيره من المعاني الا بقرينة ومن انكر استحقاق العبد المخالف لامر سيده للذم وانه يطلق عليه
بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان فهو مكابر مباهت وهذا يقطع النزاع باعتبار العقل واما باعتبار ما ورد
في الشرع وما ورد من حمل اهله للصيغ المطلقة من الاوامر على الوجوب ففصله في الارشاد ولم يات
من خالف هذا الشيء يعتد به اصلا وهذا النزاع انما هو في المعنى الحقيقي للصيغة واما مجرد استعمالها فقد يستعمل
في معان كثيرة قال الرازي صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر وجها للايجاب كقوله اقيموا الصلوة وللندب
كقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ويقرب منه التاديب كقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس كل مما يليك
فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب وللارشاد كقوله فاستشهدوا
فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه
لا ينتقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كلوا واشربوا وللتهديد
كاعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر
وللامتنان كلوا مما رزقكم الله وللاكرام ادخلوها بسلام آمنين وللتسخير كونوا قردة وللتعجيز فاتوا بسورة
من مثله وللاهانة ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية اصبروا او لا تصبروا وللدعاء رب اغفر لي وللتمني

كقوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللاحتقار القوا ما انتم ملقون وللتكوين كن فيكون انتهى فهذه
خمسة عشر معنى ومن جعل التاديب والانذار معنيين مستقلين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم
من المعاني الاذن نحو كلوا من الطيبات والخبر نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والتفويض نحو فاقض
ما انت قاض والمشورة كقوله فانظر ماذا ترى والاعتبار نحو انظروا الى ثمره اذا اثمر والتكذيب نحو
قل هاتوا برهانكم والالتماس كقولك لنظيرك افعل والتلهيف نحو موتوا بغيظكم والتصبير نحو ذرهم
يخوضوا ويلعبوا وجملة المعاني ستة وعشرين معنى **الرابع** ذهب جماعة من المحققين الى ان صيغة
الامر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب من غير اشعار بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية
والآمدي وابن الحاجب والجويني والبيضاوي قال السبكي واراه رأي اكثر اصحابنا يعني الشافعية
وقال جماعة ان صيغة الامر تقتضي المرة الواحدة لفظا وعزاه ابو اسحق الى اكثر الشافعية وقال انه مقتضى
كلام الشافعي وانه الصحيح الاشبه بمذاهب العلماء وبه قال جماعة من قدماء الحنفية وقال جماعة انها
تدل على التكرار مدة العمر مع الامكان وبه قال ابو اسحق الشيرازي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وقيل بالوقف وبه قال القاضي ابو بكر وجماعة وروي عن الجويني والقول الاول
هو الحق الذي لا محيص عنه وانه لم يأت اهل الاقوال المخالفة له بشيء يعتد به هذا اذا كان الامر مجردا عن التعليق
بعلة او صفة او شرط اما اذا كان معلقا بشيء من هذه فان كان معلقا على علة فقد وقع الاجماع على وجوب
اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر والحاصل انه لا دلالة للصيغة على التكرار الا بقرينة
تفيد ذلك وتدل عليه فان حصلت حصل التكرار والا فلا يتم استدلال المستدلين على التكرار بصور
خاصة اقتضى الشرع او اللغة ان الامر فيها يفيد التكرار لان ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع
الا في مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة فالتطويل في مثل هذا المقام بذكر الصور التي ذكرها اهل الاصول
لا ياتي بفائدة **الخامس** اختلف في الامر هل يقتضي الفور ام لا فالقائلون بانه يقتضي التكرار
يقولون بانه يقتضي الفور واما من عداهم فيقولون المامور به لا يخلو اما ان يكون مقيدا بوقت يفوت
الاداء بفواته اولا وعلى الثاني يكون لمجرد الطلب فيجوز التاخير على وجه لا يفوت المامور به وهذا
هو الصحيح عند الحنفية وعزي الى الشافعي واصحابه واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي
قال في المحصول والحق انه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه

على التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا او تراخيا انتهى وقيل انه يقتضي الفور
فيجب الاتيان به في اول اوقات الامكان للفعل المامور به وعزي الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية
والشافعية وتوقف الجويني في انه باعتبار اللغة للفور او التراخي قال فيمتثل المامور بكل من الفور والتراخي
لعدم رجحان احدهما على الآخر مع التوقف في اثمه بالتراخي لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخي
وقيل بالوقف في الامتثال اي لا ندري هل ياثم ان بادر او ان اخّر لاحتمال وجوب التراخي والحق
قول من قال انه لمطلق الطلب من غير تقييد بفور ولا تراخي ولا ينافي هذا اقتضاء بعض الاوامر للفور
كقول القائل اسقني اطعمني فانما ذلك هو من حيث ان مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك
قرينة على ارادته به وليس النزاع في مثل هذا انما النزاع في الاوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور
او التراخي السادس ذهب الجمهور من اهل الاصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين الى
ان الشيء المعين اذا امر به كان ذلك الامر به نهيا عن الشيء المعين المضاد له سواء كان الضد
واحدا كما اذا امره بالايمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا امره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون
او كان الضد متعددا كما اذا امره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك
وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا واختاره الجويني والغزالي وابن الحاجب وقيل انه نهي
عن واحد من الاضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين ومن هؤلاء القائلين
بانه نهي عن الضد من عمم فقال انه نهي عن الضد في الامر الايجابي والامر الندبي ففي الاول نهي تحريم وفي الثاني
نهي كراهة ومنهم من خصص ذلك بالامر الايجابي دون الندبي ومنهم ايضا من جعل النهي عن الشيء امرا
بضده كما جعل الامر بالشيء نهيا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وسكت
عن النهي وهذا معزو الى الاشعري ومتابعيه وقال الرازي والقاضي ابو زيد السرخسي وصدر الاسلام
واتباعهم من المتاخرين الامر يقتضي كراهة الضد ولو كان ايجابا والنهي يقتضي كون الضد سنة موكدة
ولو كان النهي تحريما وقال جماعة منهم صدر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما ان النزاع انما هو في امر الفور
لا التراخي وفي الضد الوجودي المستلزم للترك لا في الترك وفائدة الخلاف في كون الامر بالشيء نهيا
عن ضده استحقاق العقاب بترك المامور به فقط اذا قيل بانه ليس نهيا عن ضده او به وبفعل الضد
اذا قيل بانه نهي عن فعل الضد لانه خالف امرا ونهيا وعصى بهما وهكذا في النهي والارجح في هذه المسئلة

ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده بالمعنى الاعم فان اللازم بالمعنى الاعم هو ان يكون تصور
الملزوم واللازم معا كافيا في الجزم باللزوم بخلاف اللازم بالمعنى الاخص فان العلم بالملزوم هناك
يستلزم العلم باللازم وهكذا النهي عن الشئ فانه يستلزم الامر بضده بالمعنى الاعم **السابع** ان الاتيان
بالمامور به على وجه الذي امر به الشارع قد وقع الاختلاف فيه بين اهل الاصول هل يوجب الاجزاء ام لا
وقد فسر الاجزاء بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فعلى الاول لاشك ان الاتيان
بالمامور به على وجه يقتضي تحقق الاجزاء المفسر بالامتثال وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته
ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال جماعة من اهل الاصول ان الاتيان بالمامور به على وجه
يستلزم سقوط القضاء وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه والحق هو الاول **الثامن** اختلفوا
هل القضاء بامر جديد او بالامر الاول ولهذه المسئلة صورتان الصورة الاولى الامر المقيد كما اذا قال
افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت
فقيل لا يقتضي فلا يلزم القضاء الا بامر جديد وهو الحق واليه ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية
والمعتزلة الى ان وجوب القضاء يستلزمه الامر بالاداء في الزمان المعين لان الزمان غير داخل في الامر
بالفعل ورد بانه داخل لكونه من ضروريات الفعل المعين وقته واللازم ان يجوز التقديم على ذلك الوقت
المعين واللازم باطل فالملزوم مثله الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل ولا يقيده
بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف ذلك في اول اوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعد او يحتاج
الى دليل والحق ان الامر المطلق يقتضي الفعل من غير تقييد بزمان فلا يخرج المكلف عن عهدته
الا بفعله وهو اداء وان طال التراخي لان تعيين بعض اجزاء الوقت له لا دليل عليه واقتضاؤه الفور
لا يستلزم انه بعد اول اوقات الامكان قضاء بل غاية ما يستلزمه ان يكون المكلف آثما بالتاخير
عنه الى وقت آخر **التاسع** اختلفوا هل الامر بالامر بالشئ امر بذلك الشئ ام لا فذهب
الجمهور الى الثاني وذهب جماعة الى الاول والراجح مذهب الجمهور **العاشر** اختلفوا
هل الامر بالماهية الكلية يقتضي الامر بها او بشئ من جزئياتها على التعيين ام هو امر بفعل مطلق
تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق الكلي على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور الى الثاني
وقال بعض الشافعية بالاول والحق بطلان قول من قال ان الامر بالماهية الكلية يقتضي الامر بها

ولم ياتوا بدليل يدل على ذلك دلالة مقبولة **الحادي عشر** اختلفوا اذا تعاقب امران
بمتماثلين بل يكون الثاني للتاكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة او للتاسيس فيكون المطلوب
الفعل مكررا وذلك نحو ان يقول صل ركعتين صل ركعتين فقال بعض الشافعية انه للتاكيد وذهب الاكثر
الى انه للتاسيس وقال ابوبكر الصيرفي بالوقف وبه قال ابو الحسين البصري والاول راجح والوقف باطل

الباب الثاني في النواهي

وفيه مباحث ثلاثة **الاول** ان النهي في اللغة
معناه المنع وفي الاصطلاح القول الانشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء
فخرج الامر لانه طلب فعل غير كف وخرج الالتماس والدعاء لانه لا استعلاء فيهما واصح صيغ النهي لا تفعل
كذا وتقاديرها ويلحق بها اسم لا تفعل من اسماء الافعال كمه فان معناه لا تفعل **الثاني** اختلفوا
في معنى النهي الحقيقي فذهب الجمهور الى ان معناه الحقيقي هو التحريم وهو الحق ويرد في ما عداه مجازا
كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانه للكراهة وكما في قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا
فانه للدعاء وكما في قوله لا تسألوا عن اشياء فانه للارشاد وكما في قول السيد لعبده الذي لم يمتثل امره
لا تمتثل امري فانه للتهديد وكما في قوله ولا تمدن عينيك فانه للتحقير وكما في قوله ولا تحسبن الله غافلا
فانه لبيان العاقبة وكما في قوله لا تعتذروا اليوم فانه للتاسيس وكما في قولك لمن يساويك لا تفعل
فانه للالتماس والحاصل انه يرد مجازا لما ورد له الامر كما تقدم ولا يخالف الامر الا في كونه يقتضي التكرار
في جميع الازمنة وفي كونه للفور فيجب ترك الفعل في الحال قيل ويخالف الامر ايضا في كون تقدم
الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة وقيل انه حقيقة في الكراهة وقيل مشترك بين التحريم والكراهة وقالت
الحنفية انه يكون للتحريم اذا كان الدليل قطعيا ويكون للكراهة اذا كان الدليل ظنيا ورد بان النزاع
انما هو في طلب الترك وهذا الترك قد يستفاد بقطعي فيكون قطعيا وقد يستفاد بظني فيكون ظنيا
الثالث في اقتضاء النهي للفساد فذهب الجمهور الى انه يقتضي الفساد المرادف للبطلان
سواء كان الفعل حسيا كالزنا وشرب الخمر او شرعيا كالصلوة والصوم والمراد عندهم انه يقتضيه شرعا لا لغة
وقيل يقتضيه لغة كما يقتضيه شرعا وقيل لا يقتضي الا في العبادات فقط دون المعاملات
وبه قال ابو الحسين البصري والغزالي والرازي وابن الملاحمي والرصاص وذهب جماعة من الشافعية
والمعتزلة الى انه لا يقتضي الفساد لا لغة ولا شرعا لا في العبادات ولا في المعاملات وذهبت الحنفية

الی ان ما لا یتوقف معرفته علی الشرع کالزنا وشرب الخمر یکون النہی عنہ لعینہ ویقتضی الفساد وما یتوقف معرفتہ علی الشرع فالنہی عنہ لغیرہ فلا یقتضی الفساد ولم یستدلوا علی ذلک بدلیل مقبول والحق ان کل نہی من غیر فرق بین العبادات والمعاملات یقتضی تحریم المنہی عنہ وفسادہ المرادف للبطلان اقتضاء شرعیا ولا یخرج عن ذلک الا ما قام الدلیل علی عدم اقتضائہ لذلک فیکون ہذا الدلیل قرینۃ صارفۃ لہ من معناہ الحقیقی الی معناہ المجازی اما لو کان النہی عنہ لوصفہ کالنہی عن عقد الربا لاشتمالہ علی الزیادۃ فذہب الجمہور الی انہ لا یدل علی فساد المنہی عنہ بل علی فساد نفس الوصف وذہب جماعۃ الی انہ یقتضی فساد الاصل واما النہی عن الشیٔ لغیرہ نحو النہی عن الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ فقیل لا یقتضی الفساد والظاہر انہ یقتضی فساد وجوب اصلہ کما صرح بہ الشافعی واتباعہ وجماعۃ من اہل العلم فہو کالنہی عن الصوم فی یوم العید لا فرق بینہما والحنفیۃ یفرقون بین النہی عن الشیٔ لذاتہ ولجزئہ ولوصف لازم ولوصف مجاور ویحکمون فی بعض بالصحۃ وفی بعض بالفساد فی الاصل او الوصف ولہم فی ذلک فروق وتدقیقات لا تقوم بمثلہا الحجۃ نعم النہی عن الشیٔ لذاتہ او لجزئہ الذی لا یتم الا بہ یقتضی فسادہ فی جمیع الاحوال والازمنۃ والنہی عنہ للوصف الملازم یقتضی فسادہ ما دام ذلک الوصف والنہی عنہ لوصف مفارق او لامر خارج یقتضی النہی عنہ عند ایقاعہ متصفا بذلک الوصف وعند ایقاعہ فی ذلک الامر الخارج عنہ لان النہی عن ایقاعہ مقیدا بہما یستلزم فسادہ ما دام قیداً لہ

الباب الثالث فی العموم وفیہ ثلثون مسئلۃ الاولی فی حدہ

وہو فی اللغۃ شمول امر لمتعدد سواء کان الامر لفظا او غیرہ وفی الاصطلاح العام ہو اللفظ المستغرق لجمیع ما یصلح لہ بحسب وضع واحد دفعۃ وہذا احسن الحدود کقولہ الرجال ولا تدخل علیہ النکرات کقولہم رجل لانہ یصلح لکل واحد من رجال الدنیا ولا یستغرقہم ولا التثنیۃ ولا الجمع لان لفظ رجلان ورجال یصلح لکل اثنین وثلاثۃ ولا یفیدان الاستغراق ولا الفاظ العدد کقولنا خمسۃ لانہ یصلح لکل خمسۃ لا یستغرقہ وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترک والذی لہ حقیقۃ ومجاز فان عمومہ لا یقتضی ان لا یتناول مفہومیہ معا **الثانیۃ** ذہب الجمہور الی ان العموم من عوارض الالفاظ فاذا قیل ہذا اللفظ عام صدق علی حسب الحقیقۃ وقال القاضی ابو بکر ان العموم والخصوص یرجعان الی الکلام واختلف الاولون فی اتصاف المعانی بالعموم بعد اتفاقہم علی انہ حقیقۃ فی الالفاظ فقال بعضہم انہا تتصف بہ حقیقۃ کما تتصف بہ الالفاظ وقال بعضہم مجازا وقال

بعضهم لا حقيقة ولا مجازا **الثالثة** هل يتصور العموم في الاحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام انكره
القاضي واثبته الجويني وابن القشيري وقال الصيمري الحنفي دعوى العموم في الافعال لا يصح وقال
ابو اسحق لا يصح العموم الا في الالفاظ والجمهور على انه لا يوصف بالعموم الا القول فقط وبالجملة فقد وقع الخلاف
في اتصاف الاحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به **الرابعة** ان العام عمومه شمولي
وعموم المطلق بدلي ومن اطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار ان موارده غير منحصرة والفرق بينهما
ان عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلي من حيث انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة
فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد بل على فرد شائع في افراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول اكثر من
واحد منها دفعة **الخامسة** ذهب الجمهور الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهي اسماء الشرط
والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والنكرة المنفية والمفرد
المحلى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة بمثل الصيغ المذكورة
على العموم ومنه ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الحمر الاهلية فقال لم ينزل علي في شانها
الا هذه الآية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة الخ وما ثبت عن عمرو بن العاص لما انكر عليه ترك الغسل
من الجنابة والعدول الى التيمم مع شدة البرد فقال سمعت الله يقول ولا تقتلوا انفسكم فقرر ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكم يعد العاد من مثل هذه المواد وما اجيب به عن ذلك بانه انما فهم بالقرائن جواب
ساقط لا يلتفت اليه ولا يعول عليه وقال محمد بن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية
انه ليس للعموم صيغة تخصه وما ذكروه من الصيغ موضوع في الخصوص وهو اقل الجمع اما اثنان او ثلاثة على
خلاف فيه ولا تقتضي العموم الا بقرينة ولا يخفاك ان قولهم موضوع في الخصوص مجرد دعوى ليس عليها
دليل والحجة قائمة عليهم لغة وشرعا وعرفا وكل من يفهم لغة العرب واستعمالات الشرع لا يخفى عليه هذا
وقال قوم بالوقف منهم الاشعري ومعظم المحققين واختلفوا في محل الوقف على تسعة اقوال ذكرها
في الارشاد ومذهب الوقف مندفع على الاطلاق لعدم توازن الادلة التي تمسك بها المختلفون
في العموم بل ليس بيد غير اهل المذهب الاول شيء مما يصح اطلاق اسم الدليل عليه فلا وجه للوقف
ولا مقتضى له والحاصل ان كون المذهب الاول هو الحق الذي لا ستره به ولا شبهة فيه ظاهر لكل
من يفهم فهما صحيحا ويعقل الحجة ويعرف مقدارها في نفسها ومقدار ما يخالفها **السادسة** في الاستدلال

على ان كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع **الاول** في من وما واين ومتى للاستفهام فهذه
الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والكل
باطل الا الاول **الثاني** في صيغة ما ومن في المجازاة فانها للعموم **الثالث** في ان صيغة كل وجميع
يفيد الاستغراق قال القاضي عبد الوهاب ليس بعد كل في كلام العرب كلمة اعم منها ولا فرق بين
ان تقع مبتداة او تابعة وهي تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع فلذلك
كانت اقوى صيغ العموم ويكون في الجميع بلفظ واحد تقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امراة
وذكر علماء النحو والبيان الفرق بين ان يتقدم النفي على كل وبين ان يتقدم هي عليه فاذا تقدمت
نحو كل القوم لم يقم افادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد وان تقدم النفي عليها مثل لم يقم كل
القوم لم تدل الا على نفي المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم والاول يسمى عموم السلب
والثاني سلب العموم قال القرافي وهذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة
متفق عليها عند ارباب البيان واصلها قوله صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن انتهى واذا عرفت
هذا فقد تقرر ان لفظ جميع هو بمعنى كل الافرادي وهو معنى قولهم انها للعموم الاحاطي وقيل لغير ذلك وفرقت
الحنفية بينهما بان كل تعم الاشياء على سبيل الانفراد وجميع تعمها على سبيل الاجتماع وقد روي ان الزجاج
حكى هذا الفرق عن المبرد **الرابع** لفظ اي فانها من جملة صيغ العموم اذا كانت شرطية او استفهامية
وذكرها في صيغ العموم جماعة منهم ابو اسحق والجويني وابن الصباغ وسليم والرازي والآمدي والصفي الهندي
وقالوا تصلح للعاقل وغيره الا انها لا تتناول على جهة الافراد دون الاستغراق قاله القاضي عبد الوهاب
قال الزركشي حاصل كلامهم انها للاستغراق البدلي لا الشمولي وظاهر كلام الشيخ ابي اسحق انها للعموم
الشمولي وتوسع القرافي فعد عمومها الى الموصولة والموصوفة في النداء وقال صاحب اللباب من الحنفية
وابو زيد كلمة اي نكرة لا تقتضي العموم بنفسها الا بقرينة وصرح الكيا الطبري انها ليست من صيغ العموم
والحق هو المذهب الاول **الخامس** النكرة في النفي فانها تعم سواء دخل حرف النفي على فعل
نحو ما رأيت رجلا او على الاسم نحو لا رجل في الدار ولو لم تكن لنفي العموم لما كان قولنا لا اله الا الله نفيا
لجميع الآلهة سوى الله سبحانه فتقرر ان المنفية بما او لن او لم او ليس او لا مفيدة للعموم وحكم النكرة
الواقعة في سياق النهي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي وما خرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له

عن الوضع اللغوي **السادس** لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم
السابع الالف واللام الحرفية لا الاسمية تفيد العموم اذا دخلت على الجمع سواء كان سالما او مكسرا
وسواء كان من جموع القلة او الكثرة وكذا اذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط وكذا
اذا دخلت على اسم الجنس وقد اختلف في اقتضائها للعموم اذا دخلت على هذه المذكورة على مذاهب ثلثة
الاول اذا كان معهود حملت على العهد فان لم يكن حملت على الاستغراق واليه ذهب جمهور اهل العلم
الثاني انها تحمل على الاستغراق الا ان يقوم دليل على العهد **الثالث** انها تحمل عند فقد العهد
على الجنس من غير استغراق والراجح المذهب الاول قال ابن الصباغ وهو اجماع الصحابة والكلام
في هذا البحث يطول جدا فقد تكلم فيه اهل الاصول واهل النحو واهل البيان بما هو معروف وليس المراد هنا
الا بيان ما هو الحق وتعيين الراجح من المرجوح ومن امعن النظر وجوّد التامل علم ان الحق الحمل على الاستغراق
الا ان يوجد هناك ما يقتضي العهد وهو ظاهر في تعريف الجنس واما تعريف الجمع مطلقا واسم الجمع
فكذلك ايضا لان التعريف يهدم الجمعية ويصيرها للجنس وهذا يدفع ما قيل من ان استغراق المفرد
اشمل **الثامن** تعريف الاضافة وهو من مقتضيات العموم كالالف واللام من غير فرق بين
كون المضاف جمعا نحو عبيد زيد او اسم جمع نحو جاءني ركب المدينة او اسم جنس نحو وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها ومنعت العراق درهمها ودينارها **التاسع** الاسماء الموصولة كالذي والتي والذين
واللات وذو الطائية وجمعها وقد صرح القرافي والقاضي عبد الوهاب بانها من صيغ العموم وقال
ابن السمعاني الاسماء المبهمة تقتضي العموم وقال الاشعرية الابهام لا يقتضي الاستغراق بل يحتاج
الى قرينة والحق انها من صيغ العموم كقوله سبحانه والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ان الذين ياكلون من اموال اليتامى ظلما وما خرج من ذلك
فلقرينة تخصه عن موضوعه اللغوي **العاشر** نفي المساواة بين الشيئين كقوله لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الاصوليين والفقهاء الى انه
يقتضي العموم وذهبت الحنفية والمعتزلة والغزالي والرازي الى انه ليس بعام والحاصل ان صيغة
الاستواء اما العموم سلب التسوية او سلب عموم التسوية فعلى الاول يمنع ثبوت شئ من افراده وعلى الثاني
لا يمتنع ثبوت البعض وهذا يقتضي ترجيح المذهب الثاني واما الآية التي وقع المثال بها فقد صرح فيها

بما يدل على ان النفي باعتبار بعض الامور وذلك قوله هم الفائزون وقد رجح الصفي الهندي بان نفي الاستواء من باب المجمل من المتواطي لا من باب العام وتقدمه الى ترجيح الاجمال الكيا الطبري

الحادي عشر اذا وقع الفعل في سياق النفي او الشرط فان كان غير متعد فهل يكون النفي له نفيا لمصدره وهو نكرة فيقتضي العموم ام لا حكى القرافي عن الشافعية والمالكية انه يعم وقال نص عليه القاضي عبد الوهاب وان كان متعديا ولم يصرح بمفعوله نحو لا اكلت وان اكلت ولا كان له دلالة على مفعول معين فذهبت الشافعية والمالكية وابو يوسف وغيرهم الى انه يعم وقال ابو حنيفة لا يعم واختاره القرطبي عن المالكية والرازي من الشافعية وجعله القرطبي من باب الافعال اللازمة نحو يعطي ويمنع فلا يدل على مفعول لا بالخصوص ولا بالعموم قال الاصفهاني لا فرق بين المتعدي واللازم والخلاف فيهما على السواء وظاهر كلام الجويني والغزالي والآمدي والصفي الهندي ان الخلاف انما هو في الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي او الشرط هل يعم مفاعيله ام لا لا في الفعل اللازم فانه لا يعم والذي ينبغي التعويل عليه انه لا فرق بينهما في نفس مصدريهما فيكون النفي لهما نفيا لهما ولا فرق بينهما وبين وقوع النكرة في سياق النفي واما في ماعدا المصدر فالفعل المتعدي لا بد له من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقرر في علم المعاني وذكر القرطبي ان القائلين بتعميمه قالوا لا يدل على جميع ما يمكن ان يكون مفعولا على جهة الجمع بل على جهة البدل قال وهؤلاء اخذوا الماهية مقيدة ولا ينبغي لابي حنيفة ان ينازع في ذلك **الثاني عشر** الامر للجمع بصيغة الجمع كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة عمومه وخصوصه يكون باعتبار ما يرجع اليه وبه صرح الرازي والصفي الهندي قال الجويني وابن القشيري ان اعلى صيغ العموم اسماء الشرط والنكرة في النفي وقال الرازي اسم الشرط والاستفهام ثم النكرة المنفية والصفي الهندي قدم النكرة على الكل وقال ابن السمعاني ابين وجوه العموم الفاظ الجموع ثم اسم الجنس المعرف باللام وظاهر ان الاضافة دون ذلك في الرتبة وعكس الرازي فقال الاضافة ادل على العموم من الالف واللام والنكرة المنفية ادل على العموم منها اذا كانت في سياق النفي والتي بمن ادل من المجردة عنها وقال ابو علي الفارسي ان مجيء اسماء الاجناس معرفة باللام اكثر من مجيئها مضافة والحق ان لفظ كل اقوى صيغ العموم كما تقدم **السابعة** قال جمهور اهل الاصول ان جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره

فی العشرۃ فمادونہا واما جموع الکثرۃ المنکرۃ فذہب جمہور المحققین الی انہ لیس بعام خلافا لبعض الحنفیۃ
وابن حزم والبزدوی وابن الساعاتی والحق ماذہب الیہ الجمہور **الثامنۃ** اختلفوا فی
اقل الجمع ولیس النزاع فی لفظ الجمع المرکب من الجیم والمیم والعین کما ذکر ذلک الجوینی والکیا
الہراسی وسلیم الرازی فان موضوعہا یقتضی ضم شئی الی شئی وذلک حاصل فی الاثنین والثلاثۃ
ومازاد علی ذلک بلا خلاف قال ابو اسحق الاسفراینی لفظ الجمع فی اللغۃ لہ معنیان الجمع من حیث
الفعل المشتق منہ الذی ہو مصدر جمع یجمع جمعا والجمع الذی ہو لقب وہو اسم العدد ومن لم یہتد الی ہذا
الفرق خلط الباب فظن ان الجمع ہو الذی بمعنی اللقب من جملۃ الجمع الذی ہو بمعنی الفعل فقال اذا
کان الجمع من الضم فالواحد اذا اضیف الی الواحد فقد جمع بینہما فوجب ان یکون جمعا وثبت ان الاثنین
اقل الجمع وخالف بہذا القول جمیع اہل اللغۃ وسائر اہل العلم وذکر الجوینی ان الخلاف لیس فی مدلول
مثل قولہ تعالی فقد صغت قلوبکما بل فی الصیغ الموضوعۃ للجمع سواء کان للسلامۃ او للتکسیر وذکر مثل ہذا
الاستاذ ابو منصور والغزالی اذا عرفت ہذا ففی اقل الجمع مذاہب **الاول** ان اقلہ اثنان وہو المروی
عن عمر وبن زید بن ثابت والاشعری والماجشون والقاضی ابی بکر بن العربی ومالک واختارہ الباجی
وحکی عن ابی یوسف واہل الظاہر وبعض المحدثین والخلیل ونفطویہ وعن ثعلب ان التثنیۃ جمع عند
اہل اللغۃ واختارہ الغزالی **الثانی** ان اقل الجمع ثلاثۃ وبہ قال الجمہور وجمہور النحاۃ وانہ مذہب سیبویۃ
وہذا ہو القول الحق الذی علیہ اہل اللغۃ والشرع وہو السابق الی الفہم عند اطلاق الجمع والسبق
دلیل الحقیقۃ ولم یتمسک من خالفہ بشئی یصلح للاستدلال **الثالث** ان اقل الجمع واحد ولم یات
من ذہب الی انہ حقیقۃ بشئی یعتد بہ اصلا بل جاء باستعمالات وقعت فی الکتاب العزیز وفی کلام العرب
علی طریقۃ المجاز ولیس النزاع فی جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد او الاثنین بل النزاع فی کون ذلک
معناہ حقیقۃ **الرابع** الوقف وفی ثبوتہ نظر ولیس ہذا من مواطن الوقف **التاسعۃ**
الفعل المثبت اذا کان لہ جہات فلیس بعام فی اقسامہ لانہ یقع علی صفۃ واحدۃ فان عرف تعین
والا کان مجملا یتوقف فیہ مثل قول الراوی صلی بعد غیبوبۃ الشمس فلا یحمل علی الاحمر والابیض وکذلک
صلی فی الکعبۃ فلا یعم الفرض والنفل قالہ القاضی والقفال الشاشی وابو منصور وابو حامد الاسفراینی
وابو اسحق الشیرازی وسلیم الرازی وابن السمعانی والجوینی وابن القشیری وفخر الدین الرازی واطلق

ابن الحاجب ثم اختار في نحو قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار انه يعم الغرر والجار مطلقا وتقدمه
الى ذلك شيخه الابياري في الآمدي وهو الحق لان شاهد الحكاية للفعل الذي فعله بل حكاية السنة والنهي عن بيع الغرر
والحكم منه بثبوت الشفعة للجار وبهذا يعرف ضعف ما قاله في المحصول من انه لا يفيد العموم لان الحجة
في المحكي لا في الحكاية ونقل الآمدي عن الاكثرين مثله وهو خلاف الصواب وان قال به الاكثرون
لان الحجة في الحكاية لثقة الحاكي ومعرفته **العاشرة** ذهب الجمهور الى ان قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال الا ان يخص بدليل وذهب الكرخي من الحنفية
ورجحه ابن الحاجب الى انه لا يعم بل اذا اخذ من جميع اموالهم صدقة واحدة فقد اخذ من اموالهم
صدقة وذهب الآمدي الى الوقف واحتج القائل بعدم العموم ان لفظ من الداخلة على الاموال تمنع
من العموم ولا يخفاك ان دخول من ههنا على الاموال لا ينافي ما قاله الجمهور بل هو عين مرادهم
لانها لو حذفت لكانت الآية دالة على اخذ جميع انواع الاموال فلما دخلت افاد ذلك انه يأخذ من كل
نوع بعضه وذلك البعض هو ما ورد تقديره في السنة المطهرة من العشر في بعض ونصف العشر في بعض آخر
وربع العشر في بعض آخر ونحو هذه المقادير الثابتة بالشريعة كزكوة المواشي ثم هذه العموم المستفاد
من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الانواع دون بعض فوجب بناء العام
على الخاص **الحادية عشر** الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على المذكر والمؤنث
على اقسام **الاول** ما يختص به احدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل
احدهما في الآخر بالاجماع الا بدليل من خارج من قياس او غيره **الثاني** ما يعم الفريقين بوضعه وليس
لعلامة التذكير والتانيث فيه مدخل كالناس والانس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجماع **الثالث**
ما يشملهما باصل وضعه ولا يختص باحدهما الا ببيان وذلك نحو من وما فقيل لا يدخل فيها النساء الا بدليل
ولا وجه لذلك بل الظاهر انه مثل الناس والبشر ونحوهما كما في قوله سبحانه ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى فلولا عمومه لهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك ودعوى اختصاص من بالذكور لا ينبغي
ان ينسب الى من يعرف لغة العرب بل لا ينبغي ان ينسب الى من له ادنى فهم **الرابع** ما يستعمل
بعلامة التانيث في المؤنث وبحذفها في المذكر وذلك الجمع السالم نحو مسلمين للذكور ومسلمات
للاناث ونحو فعلوا وفعلن فذهب الجمهور الى انه لا يدخل النساء في ما هو للذكور الا بدليل كما لا يدخل الرجال

في ما هو للنساء الا بدليل ومما يدل على هذا اجماع اهل اللغة على انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر
فدل على ان المقصود هو الرجال والنساء توابع قاله ابو منصور وسليم الرازي واختاره القاضي
ابو الطيب وابن السمعاني والكيا الهراسي ونصره ابن برهان والشيخ ابو اسحق الشيرازي ونقله عن
معظم الفقهاء ونقله ابن القشيري عن معظم اهل اللغة وذهبت الحنفية كما حكاه عنهم سليم الرازي وابن السمعاني
وابن الساعاتي الى انه يتناول الذكور والاناث وحكاه القاضي ابو الطيب عن ابي حنيفة وروي نحوه
عن الحنابلة والظاهرية والحق ما ذهب اليه الجمهور من عدم التناول الا على طريقة التغليب عند قيام المقتضي
لذلك ولم يات القائل بالتناول بدليل يدل على ما قاله لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل
الثانية عشر ذهب الجمهور الى ان الخطاب بمثل يا ايها الناس ونحوها من الصيغ يشمل العبيد
والاماء وذهب جماعة الى انه لا يعمهم شرعا وقال ابو بكر الرازي من الحنفية ان كان الخطاب في حقوق الله
فانه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم والحق ما ذهب اليه الاولون ولا ينافي ذلك خروجهم
في بعض الامور الشرعية فان ذلك انما كان بدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها **الثالثة عشر**
ذهب الجمهور الى دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو يا ايها الناس اذا ورد مطلقا
وذهب بعض الشافعية الى اختصاصه بالمسلمين وقيل يدخلون في حقوق الله لا في حقوق الآدميين
الرابعة عشر الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم نحو يا ايها الناس يا ايها الذين
آمنوا ويسمى خطاب المواجهة قال الزركشي لا خلاف في شموله لمن بعدهم من المعدومين حال صدوره
لكن هل هو باللفظ او بدليل آخر من اجماع او قياس فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة الى انه يشملهم
باللفظ وذهب الاكثرون الى انه لا يشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الاسلام ان كل حكم
تعلق باهل زمانه فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة والخلاف في هذه قليل الفائدة بل لا ينبغي
ان يكون فيه خلاف عند التحقيق لانه لغة لا يتناول غير المخاطبين وشرعا الاحكام عامة الا حيث
يرد التخصيص **الخامسة عشر** الخطاب الخاص بالامة نحو يا ايها الامة لا يشمل الرسول صلى الله
عليه وسلم قال الصفي الهندي بلا خلاف واما اذا كان الخطاب بلفظ يشمل الرسول نحو يا ايها الناس
يا ايها الذين آمنوا يا عبادي فذهب الاكثرون الى انه يشمله وقال جماعة لا يشمله والحق ان الخطاب
بالصيغة التي تشمله يتناوله بمقتضى اللغة العربية لا شك في ذلك ولا شبهة حيث كان الخطاب من الله سبحانه

وان كان الخطاب من جهته صلى الله عليه وسلم فعلى الخلاف الآتي في دخول المخاطب في خطابه واما الخطاب المختص بالرسول صلى الله عليه وسلم نحو يا ايها الرسول ويا ايها النبي فذهب الجمهور الى انه لا يدخل تحته الامة الا بدليل من خارج وقيل انه يشمل الامة روي ذلك عن ابي حنيفة واحمد واختاره الجويني وابن السمعاني قال في المحصول وهؤلاء ان زعموا ان ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل آخر فهو خارج عن هذه المسئلة السادسة عشر الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص به كما في قوله صلى الله عليه وسلم تجزيك ولا تجزي احدا بعدك فلا شك في اختصاصه بذلك المخاطب وان لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب فذهب الجمهور الى انه يختص به ولا يتناول غيره الا بدليل من خارج وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية انه يعم والحاصل في هذه المسئلة على ما يقتضيه الحق ويوجبه الانصاف عدم التناول لغير المخاطب من حيث الصيغة بل بالدليل الخارجي وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال باقضيته صلى الله عليه وسلم الخاصة بالواحد او الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الامة فكان هذا مع الادلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء اقدام هذه الامة في الاحكام الشرعية مفيدا لالحاق غير ذلك المخاطب به في ذلك الحكم عند الاطلاق الى ان يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك فعرفت بهذا ان الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل ان الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام السابعة عشر اختلفوا في المخاطب بكسر الطاء هل يدخل في عموم خطابه فذهب الجمهور الى انه يدخل ولا يخرج عنه الا بدليل يخصه وقال اكثر اصحاب الشافعي انه لا يدخل الا بدليل والذي ينبغي اعتماده ان يقال ان كان مراد القائل بدخوله في خطابه ان ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك وان كان المراد انه يشمله حكما فمسلم اذا دل عليه دليل ويكون الوضع شاملا له كالفاظ العموم الثامنة عشر اختلفوا في المقتضى هل هو عام ام لا والمقتضي بكسر الضاد هو اللفظ الطالب للاضمار بمعنى ان اللفظ لا يستقيم الا باضمار شيء وهناك مضمرات متعددة فهل يقدر جميعها او يكتفي بواحد منها وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد وقد ذكروا لذلك امثلة مثل قوله تعالى الحج اشهر معلومات فبعضهم قدر وقت احرام الحج وبعضهم وقت افعال الحج ومثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فقد روي في ذلك تقديرات مختلفة كالعقوبة والحساب والضمان ونحو ذلك ونحو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وامثال ذلك كثير

فذهب بعض اهل العلم الى انه يحمل على العموم فى كل ما يحتمله لانه اعم فائدة وذهب بعضهم الى انه يحمل
على الحكم المختلف فيه لان ما سواه معلوم بالاجماع وذهب الجمهور الى انه لا عموم له بل يقدر منها ما دل الدليل
على ارادته كقوله سبحانه حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فان المراد فى الاولى تحريم الاكل وفى الثانية الوطى فان لم يدل
دليل على ارادة واحد منها بعينه كان مجملا بينها وبتقدير الواحد منها الذى قام الدليل على انه المراد يحصل
المقصود وتندفع الحاجة فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه وايضا قد تقرر انه يجب التوقف فى ما تقتضيه الضرورة
على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ ابو اسحق الشيرازى والغزالى وابن السمعانى وفخر الدين
الرازى والآمدى وابن الحاجب **التاسعة** [19] اختلفوا فى المفهوم هل له عموم ام لا فذهب الجمهور الى
ان له عموما وذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الشافعية الى ان لا عموم له **الموفية للعشرين** [20]
قال الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم فى المقال مثاله
ان ابن غيلان اسلم عن عشرة نسوة فقال النبى صلى الله عليه وسلم امسك اربعا منهن وفارق سائرهن
ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن فى الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على انه لا فرق بين
ان تتفق تلك العقود معا او على الترتيب **الحادية والعشرون** [21] ذكر علماء البيان ان حذف
المتعلق يشعر بالتعميم نحو زيد يعطى ويمنع ونحو قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام فينبغى ان يكون
ذلك من اقسام العموم وان لم يذكره اهل الاصول والظاهر ان العموم فى ما ذكر انما هو دلالة القرينة
على ان المقدر عام والحذف انما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم **الثانية والعشرون** [22] الكلام
العام الخارج على طريقة المدح او الذم نحو ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم ونحو والذين هم
لفروجهم حافظون ذهب الجمهور الى انه عام وذهب الشافعى وبعض اصحابه الى انه لا يقتضى العموم وبه قال القاشانى
والكرخى وقال الكيا الهراسى انه الصحيح وبه جزم القفال الشاشى والراجح ما ذهب اليه الجمهور لعدم التنافى
بين قصد العموم والمدح والذم ومع عدم التنافى يجب التمسك بما يفيده اللفظ من العموم ولم يأت من منع
من عمومه عند قصد المدح او الذم بما تقوم به الحجة **الثالثة والعشرون** [23] ورود العام على سبب خاص
وقد اطلق جماعة من اهل الاصول ان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحكوا ذلك اجماعا كما رواه
الزركشى قال ولا بد فى ذلك من تفصيل وهو ان الخطاب اما ان يكون جوابا لسوال سائل ام لا فان كان
جوابا فاما ان يستقل بنفسه او لا فان لم يستقل بحيث لا يحصل الابتداء به فلا خلاف فى انه تابع للسوال

في عمومه وخصوصه حتى كان السؤال معادا فيه فان كان السؤال عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان
استقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاما تاما مفيدا للعموم فهو على ثلثة اقسام **الاول** ان يكون
مساويا له لا يزيد ولا ينقص فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف كما لو سئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لا ينجسه شيء
قاله ابن فورك وابو اسحق الاسفرايني وابن القشيري وغيرهم **الثاني** ان يكون الجواب اخص من
السؤال مثل ان يسأل عن احكام المياه فيقول ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولا يعم بلا خلاف
الثالث ان يكون الجواب اعم من السؤال وهما قسمان **الاول** ان يكون اعم منه في حكم آخر غير ما سئل عنه
كسؤالهم عن التوضي بماء البحر وجوابه صلى الله عليه وسلم بقوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلا خلاف انه
لا يختص بما يسأل ولا بمحل السؤال **الثاني** ان يكون اعم منه في ذلك الحكم الذي وقع السؤال عنه كقوله
صلى الله عليه وسلم لما سئل عن ماء بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذاهب
الاول انه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال وبه قال المزني وابو ثور والقفال والدقاق **والثاني**
الوقف **والثالث** التفصيل ولا اذكره **والرابع** انه يجب حمله على العموم لان عدول المجيب عما
المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم ولان الحجة قائمة بما يفيده اللفظ وهو يقتضي العموم
ووروده على السبب لا يصلح معارضا والى هذا ذهب الجمهور وهو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة لان
التعبد للعباد انما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة
لقصره على ذلك السبب ومن ادعى انه يصلح لذلك فليأت بدليل تقوم به الحجة **الرابعة والعشرون**
ذكر بعض افراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الجمهور كقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب
دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وسلم في حديث آخر في شاة ميمونة دباغها طهورها فالتنصيص على
الشاة في الحديث الآخر لا يقتضي تخصيص عموم ايما اهاب دبغ فقد طهر لانه تنصيص على بعض افراد العام
بلفظ لا مفهوم له الا مجرد مفهوم اللقب فمن اخذ به خصص به ومن لم يأخذ به لم يخصص به ولا متمسك
لمن قال بالاخذ به وامثلة تلك المسئلة كثيرة **الخامسة والعشرون** اذا علق الشارع
حكما على علة هل تعم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها في كل صورة فقال الجمهور بالعموم في جميع صور وجود العلة
وقال القاضي ابو بكر لا يعم والظاهر ان ذلك العموم بالشرع لا باللغة فانه لم يكن في الصيغة ما يقتضي ذلك
بل يقتضي ذلك القياس وقد ثبت التعبد به ولكنه ينبغي تقييد هذه المسئلة بان يكون القياس الذي

اقتضت العلة من الاقيسة التي ثبتت بدليل نقل او عقل لا بمجرد محض الرأي والخيال المختل وسياتي ايضاح
ذلك **السادسة والعشرون** اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي ام مجازا فذهب
الاكثرون الى انه مجاز في الباقي سواء كان التخصيص بمتصل او منفصل وسواء كان بلفظ او بغيره واختاره
البيضاوي وابن الحاجب والصفي الهندي قال ابن برهان وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبري
الى المحققين وذهب جماعة من اهل العلم الى انه حقيقة في الباقي مطلقا وهذا مذهب الشافعي واصحابه وهو قول مالك
وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والحنابلة وفيه مذاهب اخرى والارجح هو الاول **السابعة والعشرون**
اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة ام لا ومحل الخلاف في ما اذا خص بمبين اما اذا خص بمبهم
كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شئ من الافراد بلا خلاف اذ ما من فرد الا ويجوز
ان يكون هو المخرج واما اذا كان التخصيص بمبين فقد اختلفوا في ذلك على اقوال ثمانية منها انه حجة
في الباقي واليه ذهب الجمهور واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما من محققي المتاخرين وهو الحق
الذي لا شك فيه ولا شبهة لان اللفظ العام كان متناولا للكل فيكون حجة على كل واحد من اقسام ذلك
الكل ونحن نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فاخراج البعض منها بمخصص
لا يقتضي اهمال دلالة اللفظ على ما بقي ولا يرفع التعبد به وقد ثبت عن سلف هذه الامة ومن بعدهم
الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع وقد قيل انه ما من عموم الا وقد خص وانه لا يوجد
عام غير مخصص فلو قلنا انه غير حجة في ما بقي للزم ابطال كل عموم ونحن نعلم ان غالب هذه الشريعة المطهرة
انما تثبت بعمومات **الثامنة والعشرون** اذا ذكر العام وعطف عليه بعض افراده مما حق العموم
ان يتناوله كقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فهل يدل ذكر الخاص على انه غير مراد باللفظ
العام ام لا فقال بعضهم هذا المخصوص لا يدخل تحت العام لانا لو ادخلناه تحته لم يكن لافراده بالذكر فائدة
وعلى هذا جرى ابو علي الفارسي وتلميذه ابن جني وظاهر كلام الشافعي يدل عليه فانه قال في حديث عائشة
في الصلوة الوسطى وصلوة العصر انها ليست العصر لان العطف يقتضي المغايرة وقال بعضهم هذا
المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم وفائدته التاكيد وكانه ذكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص وهذا
هو الظاهر وقد اوضح هذا المقام الشوكاني بما لا مزيد عليه في شرحه للمنتقى المسمى بنيل الاوطار واذا كان
المعطوف خاصا فاختلفوا هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يوجبه وقالت الحنفية

يوجبه وقيل بالوقف وقد اطال اهل الاصول الكلام في هذه المسئلة وليس هناك ما يقتضي التطويل
والراجح مذهب الجمهور **المسئلة التاسعة والعشرون** نقل الغزالي والآمدي وابن الحاجب الاجماع
على منع العمل بالعام قبل البحث على المخصص واختلفوا في قدر البحث فالاكثرون قالوا الى ان يغلب
الظن بعدمه وقال الباقلاني الى القطع به وهو ضعيف اذ القطع لا سبيل اليه واشتراطه يفضي الى
عدم العمل بكل عموم وفي حكاية الاجماع نظر ولا شك ان الاصل عدم التخصيص فيجوز التمسك بالدليل
العام لمن كان من اهل الاجتهاد الممارسين لادلة الكتاب والسنة العارفين بها فان عدم وجود المخصص
لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام بل هو فرضه الذي تعبده الله به ولا ينافي ذلك تقدير
وجود المخصص فان مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض اصالة عدم الوجود وظهوره
المسئلة الموفية ثلاثين في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص والفرق بينهما
ان الذي اريد به الخصوص ما كان المراد اقل وما ليس بمراد هو الاكثر وقال ابو علي بن ابي هريرة
العام المخصوص المراد به هو الاكثر وما ليس بمراد هو الاقل قال ويفترقان ان العام الذي اريد به الخصوص
لا يصح الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتبارا بالاكثر وقال ابن دقيق العيد الثاني اعم من الاول
وفرق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين وهذا موضع خلافهم في ان العام المخصوص مجاز او حقيقة
ومنشأ التردد ان ارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به الباقي اولا وهو يقوي كونه
حقيقة لكن الجمهور على المجاز والنية فيه مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه الى غيره وقال علي بن عيسى النحوي
اذا اتى بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز الا في بعض المواضع اذا صار الاظهر الخصوص كقولهم
غسلت ثيابي وصرمت نخلي وجاءت بنو تميم وجاءت الازد انتهى قال الزركشي وظن بعضهم ان الكلام
في الفرق بينهما مما اثاره المتأخرون وليس كذلك فقد وقع التفرقة بينهما في كلام الشافعي وجماعة من
اصحابنا في قوله تعالى واحل الله البيع هل هو عام مخصوص او عام اريد به الخصوص انتهى ولا يخفاك ان العام الذي
اريد به الخصوص هو ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على ارادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه وهذا
لا شك في كونه مجازا لا حقيقة لانه استعمال اللفظ في بعض ما وضع له سواء كان المراد منه اكثره او اقله
فانه لا مدخل للتفرقة بما قيل من ارادة الاقل في العام الذي اريد به الخصوص وارادة الاكثر في العام
المخصوص وبهذا يظهر لك ان العام الذي اريد به الخصوص مجاز على كل تقدير واما العام المخصوص فمع الذي

لا تقوم قرینۃ عند تکلم المتکلم بہ علی انہ اراد بعض افرادہ فیبقی متناولا لافرادہ علی العموم وہو عند ہذا القائل حقیقۃ فاذا جاء المتکلم بما یدل علی اخراج البعض منہ کان علی الخلاف المتقدم ہل ہو حقیقۃ فی الباقی ام مجاز

الباب الرابع فی الخاص والتخصیص والخصوص

وفیہ ثلاثون مسئلۃ **الاولی** فی حدہا فقیل الخاص ہو اللفظ الدال علی مسمی واحد اعم من ان یکون فردا او نوعا وقیل ما دل علی کثرۃ مخصوصۃ ولا یخلو ذلک عن ایراد علیہما والخصوص ہو کون اللفظ متناولا لبعض ما یصلح لہ لا الجمیع ویعترض علیہ بالعام الذی ارید بہ الخصوص وقیل ہو کون اللفظ متناولا للواحد المعین الذی لا یصلح الا لہ ویعترض علی تقییدہ بالوحدۃ بمثل ما تقدم والفرق بین الخاص والخصوص بان الخاص ہو فی ما یراد بہ بعض ما ینطوی علیہ لفظہ بالوضع والخصوص ما اختص بالوضع لا بالارادۃ واما المخصص فیطلق علی معان مختلفۃ فیوصف المتکلم بکونہ مخصصا للعام بمعنی انہ اراد بہ بعض ما تناولہ ویوصف الناصب لدلالۃ التخصیص بانہ مخصص ویوصف الدلیل بانہ مخصص کما یقال السنۃ تخصص الکتاب ویوصف المعتقد لذلک بانہ مخصص والمراد فی ہذا الباب ذکر حد التخصیص دون الخاص والخصوص فالاولی فی حدہ ان یقال ہو اخراج بعض ما کان داخلا تحت العموم علی تقدیر عدم المخصص **الثانیۃ** فی الفرق بین النسخ والتخصیص وہو من وجوہ **ومنہا** ان التخصیص لا یکون الا لبعض الافراد والنسخ یکون لکلہا ذکرہ البیضاوی **ومنہا** ان النسخ یتطرق الی کل حکم سواء کان ثابتا فی حق شخص واحد او اشخاص کثیرۃ والتخصیص لا یتطرق الی الاول **ومنہا** انہ یجوز تاخیر النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا یجوز تاخیر التخصیص عن وقت العمل بالمخصوص **ومنہا** انہ یجوز نسخ شریعۃ بشریعۃ اخری ولا یجوز التخصیص **ومنہا** ان النسخ رفع الحکم بعد ثبوتہ بخلاف التخصیص **ومنہا** ان التخصیص بیان ما ارید بالعموم والنسخ بیان ما لم یرد بالمنسوخ ذکرہ الماوردی **ومنہا** ان النسخ لا یکون الا بقول وخطاب والتخصیص قد یکون بادلۃ العقل والقرائن وسائر ادلۃ السمع **ومنہا** ان التخصیص یجوز ان یکون بالاجماع والنسخ لا یجوز ان یکون بہ **ومنہا** ان التخصیص لا یدخل فی غیر العام بخلاف النسخ فانہ یرفع حکم العام والخاص وقیل غیر ذلک وبعضہا غیر مسلم وبعضہا یمکن دخولہ فی البعض الآخر منہا **الثالثۃ** اتفق اہل العلم سلفا وخلفا علی ان التخصیص للعمومات جائز ولم یخالف فی ذلک احد ممن یعتد بہ وہو معلوم من ہذہ الشریعۃ المطہرۃ حتی قیل انہ لا عام الا وہو مخصوص الا قولہ تعالی واللہ بکل شیء علیم وقولہ حرمت علیکم امہاتکم

فكل ما سميت أمًا من نسب او رضاع وان علت فهي حرام وقوله كل من عليها فان فان كل نفس ذائقة الموت
وقوله ما من دابة الا على الله رزقها **الرابعة** اختلفوا في القدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص
على مذاهب **الاول** انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام واليه ذهب اكثر اصحاب الشافعي
واليه مال الجويني واختاره الغزالي والرازي **والثاني** ان العام ان كان مفردا كمن وما والالف
واللام نحو اقتل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص الى اقل المراتب وهو واحد لان الاسم
يصلح لهما جميعا وان كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز الى اقل الجمع وذلك اما ثلاثة او اثنان على الخلاف
قاله القفال الشاشي وابن الصباغ **الثالث** التفصيل بين ان يكون التخصيص بالاستثناء
والبدل فيجوز الى الواحد والا فلا **الرابع** انه يجوز الى اقل الجمع مطلقا **الخامس** انه يجوز الى الواحد
في جميع الفاظ العموم وهو الذي اختاره الشافعي ونسب الى الجمهور **السادس** ان كان التخصيص
بمتصل فان كان بالاستثناء او البدل جاز الى الواحد نحو اكرم الناس الا الجهال وان كان بالصفة
او الشرط فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بمنفصل وكان في العام المحصور القليل جاز الى اثنين
وان كان العام غير محصور او كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام ذكره ابن الحاجب
واختاره ولا نعرفه لغيره والذي ينبغي اعتماده في مثل هذا المقام انه لا بد ان يبقى بعد التخصيص ما يصح ان يكون
مدلولا للعام ولو في بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد لذلك الاستعمالات القرآنية والكلمات
العربية ولا وجه لتقييد الباقي بكونه اكثر مما قد خص او بكونه اقرب الى مدلول العام فان هذه الاكثرية والاقربية
لا تقتضيان كون ذلك الاكثر والاقرب هما مدلولا العام على التمام فان بمجرد اخراج فرد من افراد العام
يصير العام غير شامل لافراده كما يصير غير شامل لها عند اخراج اكثرها ولا وجه للتقييد بكونه جمعا لان البحث
في معنى العموم لا في معنى الجمع ولا وجه للفرق بين كون الصيغة مفردة لفظا كمن وما وبين كونها غير مفردة
فان هذه الصيغ التي الفاظها مفردة لا خلاف في كون معانيها متعددة والاعتبار انما هو بالمعاني
لا بمجرد الالفاظ **الخامسة** اختلفوا في المخصص على قولين احدهما انه ارادة المتكلم والدليل كاشف
عن تلك الارادة وثانيهما انه الدليل الذي وقع به التخصيص واختار الاول ابن برهان وفخر الدين الرازي
والحق ان المخصص حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم يخصص بالارادة اسند التخصيص الى ارادته
فجعلت الارادة مخصصة ثم جعل ما دل على ارادته وهو الدليل اللفظي وغيره مخصصا في الاصطلاح والمراد

انما هو الدليل فالمخصص للعام اما ان يستقل بنفسه فهو المنفصل واما ان لا يستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل فالمنفصل سياتي ان شاء الله تعالى واما المتصل فقد جعله الجمهور اربعة اقسام الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية قال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر هذه الاربعة وثمانية اخرى وهي بدل البعض من الكل والحال وظرف الزمان والمكان والمجرور مع الجار والتمييز والمفعول معه والمفعول لاجله فهذه اثني عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عموما كان او غيره صار غير مستقل بنفسه **السادسة** لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم الا زيد وهو المتصل ولا تخصيص الا به واما المنقطع فلا تخصيص الا به نحو جاء في القوم الا حمارا فالمتصل ما كان اللفظ الاول منه يتناول الثاني والمنقطع ما كان اللفظ الاول منه لا يتناول الثاني وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة ام لا فمن اهل اللغة من انكره وقال العضد لا نعرف خلافا في صحته لغة واختلفوا هل وقع في القرآن ام لا فانكر بعضهم وقوعه فيه وقال ابن عطية لا ينكر وقوعه في القرآن الا اعجمي واختلفوا ايضا هل هو حقيقة ام مجاز على مذاهب الاول انه حقيقة واختاره الباقلاني وابن جني وهو ظاهر كلام النحاة الثاني انه مجاز وبه قال الجمهور الثالث انه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا ثم اختلفوا في حده ولا يتعلق بذلك كثير فائدة فقد عرفت انه لا تخصيص به وبحثنا انما هو في التخصيص ولا تخصيص الا بالمتصل فلنقتصر على الكلام المتعلق به **السابعة** قال بعضهم ان الاستثناء في لغة العرب متعذر خلافا للجمهور والظاهر ما ذهب اليه الجمهور والمسئلة قليلة الفائدة لان الاستثناء قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقررا مقطوعا به لا يتيسر لمنكر ان ينكره وتقرر ان ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف وليس النزاع الا في صحة توجيه ما قد تقرر وقوعه وثبت استعماله ولا نطول الكلام باستيفاء ما قيل في تلك المسئلة وادلة اجوبتها وما قيل عليها **الثامنة** يشترط في صحة الاستثناء شروط الاول الاتصال بالمستثنى منه لفظا بان يكون الكلام واحدا غير منقطع واليه ذهب جمهور اهل العلم وروي عن ابن عباس انه يصح وان طال الزمان ثم اختلف عنه فقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل الى ابد ومن قال بان هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بانها ثابتة في مستدرك الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين فالرواية عنه رضي الله عنه قد صحت لكن الصواب خلاف ما قاله قال ابن القيم مراده انه اذا قال شيئا ولم يستثن فله

ان يستثني عند التذكر وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه انتهى والاستثناء بعد الفصل اليسير عند التذكر قد دلت عليه الادلة الصحيحة منها حديث والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ومنها حديث فقال العباس الا الاذخر فانه لقينهم وبيوتهم فقال الا الاذخر وهو في الصحيح ومنها قوله صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية الا سهيل ابن بيضاء **الثاني** ان يكون الاستثناء غير مستغرق فان كان مستغرقا فهو باطل بالاجماع حكاه الرازي وابن الحاجب عن جماعة من المحققين واتفقوا على جواز الاستثناء اذا كان المستثنى اقل مما بقي من المستثنى منه واختلفوا اذا كان اكثر مما بقي منه فمنع ذلك قوم من النحاة منهم الزجاج قال ابن جني لو قال عندي مائة الا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية وانه مذهب البصريين ومن المانعين احمد بن حنبل وابو الحسن الاشعري وهو احد قولي الشافعي واجازه اكثر اهل الكوفة واكثر الاصوليين وهو قول السيرافي وابو عبيد من النحاة محتجين بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم من سلطان الا من اتبعك من الغاوين والمتبعون له هم الاكثر بدليل قوله تعالى وقليل من عبادي ا‍ وقوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين والحق انه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل واما جواز استثناء المساوي فبالاولى واليه ذهب الجمهور وهو واقع في اللغة وفي الكتاب العزيز نحو قوله سبحانه قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا ونقل عن الحنابلة انه لا يصح المساوي ولا وجه لذلك **الثالث** ان يلي الكلام بلا عاطف فاما اذا وليه كان لغوا بالاتفاق نحو عندي له عشرة دراهم والا درهما **الرابع** ان لا يكون من شيء معين مشار اليه كما لو اشار الى عشرة دراهم فقال هذه الدراهم لفلان الا هذا وهذا قال الجويني لا يصح والحق جوازه ولا مانع منه

التاسعة اتفقوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي واما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور الى انه اثبات وذهبت الحنفية الى انه لا يكون اثباتا وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم والفخر الرازي وافق الجمهور في المحصول والحنفية في تفسيره والحق ما ذهب اليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة ونقل الائمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا اليه صحيحا لم تكن كلمة التوحيد توحيدا فان قولنا لا اله الا الله هو استثناء من نفي وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله

العاشرة اختلفوا في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة هل يعود الى الجميع او الى الاخيرة كقوله سبحانه والذين لا يدعون مع الله الها آخر

ولا یقتلون النفس التی حرم اللہ الا بالحق الی قولہ الا من تاب فذہب الشافعی واصحابہ الی انہ یعود الی
جمیعہا مالم یخصہ دلیل وتنسب ہذا الی مالک واصحابہ وحکی عن الحنابلۃ ونقلوہ عن نص احمد وذہب ابو حنیفۃ
وجمیع اصحابہ الی الجملۃ الاخیرۃ الا ان یقوم دلیل علی التعمیم واختارہ الفخر الرازی قال الاصفہانی انہ
الاشبہ ونقل عن الظاہریۃ وحکی عن ابی عبد اللہ البصری وابی الحسن الکرخی والیہ ذہب ابو علی الفارسی
وذہب جماعۃ الی الوقف وہو مذہب الاشعریۃ واختارہ الجوینی والغزالی ومنہم من فصل القول فیہ
وذکر وجوہا والحق الذی لا ینبغی العدول عنہ ان القید الواقع بعد جمل اذا لم یمنع مانع من عودہ الی
جمیعہا لا من نفس اللفظ ولا من خارج عنہ فہو عاید الی جمیعہا وان منع مانع فلہ حکمہ وقد اطال
اہل الاصول الکلام فی ہذہ المسئلۃ وساقوا من ادلۃ المذاہب ما لا طائل تحتہ فان بعضہا احتجاج بقصۃ
خاصۃ فی الکتاب والسنۃ قد قام الدلیل علی اختصاصہا بما اختصت بہ وبعضہا یستلزم القیاس
فی اللغۃ وہو ممنوع **الحادیۃ عشر** اذا وقع بعد المستثنی منہ والمستثنی جملۃ یصلح ان یکون صفۃ
لکل واحد منہما فعند الشافعیۃ ان تلک الجملۃ ترجع الی المستثنی منہ وعند الحنفیۃ الی المستثنی وہکذا اذا جاء
بعد الجمل ضمیر یصلح لکل واحدۃ منہما **الثانیۃ عشر** التخصیص بالشرط واحسن ما قیل فی حدہ
انہ ما یتوقف علیہ الوجود وینقسم الی اربعۃ اقسام عقلی کالحیاۃ للعلم وشرعی کالطہارۃ للصلوۃ ولغوی
کالتعلیقات نحو ان قمت قمت وعادی کالسلم لصعود السطح ثم الشرط قد یتحد وقد یتعدد ومع التعدد
قد یکون کل واحد شرطا علی الجمیع فیتوقف المشروط علی حصولہا جمیعہا وقد یکون کل واحد شرطا مستقلا
فیحصل المشروط بحصول ای واحدۃ منہا والشرط کالاستثناء فی اشتراط الاتصال واختلفوا فی الشرط
الداخل علی الجمل ہل یرجع حکمہ الیہا بالکلیۃ فاتفق ابو حنیفۃ والشافعی علی رجوعہ الی الکل وذہب بعض
الادباء الی انہ یختص بالجملۃ التی تلیہ **الثالثۃ عشر** التخصیص بالصفۃ وہی کالاستثناء اذا وقعت
بعد متعدد والمراد بالصفۃ ہنا ہی المعنویۃ علی ما حققہ علماء البیان لا مجرد النعت المذکور فی علم النحو
قال المازری ولا خلاف فی اتصال التوابع وہی النعت والتوکید والعطف والبدل قال الصفی الہندی
ان کانت الصفات کثیرۃ وذکرت علی الجمع عقب جملۃ تقیدت بہا او علی البدل فلواحدۃ غیر معینۃ منہا
وان ذکرت عقب جمل ففی العود الی کلہا او الی الاخیرۃ خلاف **الرابعۃ عشرۃ** التخصیص بالغایۃ
وہی نہایۃ الشیء المقتضیۃ لثبوت الحکم قبلہا وانتفائہ بعدہا ولہا لفظان وہما حتی والی کقولہ تعالی

ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله وايديكم الى المرافق واختلفوا في الغاية نفسها هل تدخل في المغيا ام لا
وفي ذلك مذاهب **الاول** انها تدخل في ما قبلها **والثاني** لا تدخل وبه قال الجمهور **والثالث**
ان كانت من جنسه دخلت والا فلا وحكي هذا عن المبرد **الرابع** ان تميز عما قبله بالحس نحو اتموا الصيام
الى الليل لم تدخل وان لم تتميز بالحس مثل وايديكم الى المرافق دخلت الغاية وهي المرافق ورجح
هذا الفخر الرازي **والخامس** ان اقترن بمن لم يدخل نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم يدخل
وان لم يقترن جاز ان يكون تحديدا وان يكون بمعنى مع **السادس** الوقف واختاره الآمدي وهذه المذاهب
في غاية الانتهاء واما في غاية الابتداء ففيها مذهبان الدخول وعدمه واظهر الاقوال واوضحها عدم الدخول
الا بدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء والكلام في الغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم
في الاستثناء **الخامسة عشر** التخصيص بالبدل اعني بدل البعض من الكل ومنه قوله سبحانه
ثم عموا وصموا كثير منهم وقد جعله من المخصصات جماعة من اهل الاصول منهم ابن الحاجب ولا يشترط فيه
ما يشترط في المستثنى من بقاء الاكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الاكثر وفاقا نحو اكلت الرغيف
ثلثه او نصفه او ثلثيه ويلحق ببدل البعض بدل الاشتمال لان كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص
السادسة عشر التخصيص بالحال وهو بالمعنى كالصفة لان قولك اكرم من جاءك راكبا
يفيد تخصيص الاكرام بمن ثبت له صفة الركوب واذا جاء بعد جمل فانه يكون للجميع على قول الشافعي
ويختص بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة **السابعة عشرة** التخصيص بالظرف والجار والمجرور
نحو اكرم زيدا اليوم او في مكان كذا واذا تعقب احدهما جملا كان عائدا الى الجميع على قول الشافعي
وقد ادعى البيضاوي الاتفاق عليه ويختص بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة **الثامنة عشرة**
التخصيص بالتمييز نحو عندي له رطل ذهبا او عندي له عشرون درهما فان الاقرار يتقيد بما وقع
به التمييز من الاجناس او الانواع واذا جاء بعد جمل فانه يعود الى الجميع وعند البيضاوي بالاتفاق
التاسعة عشرة المفعول له ومعه فان كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى فان المفعول له
معناه التصريح بالعلة التي لاجلها وقع الفعل نحو ضربته تاديبا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة
والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيدا فيفيد ان ذلك الضرب الواقع
على المفعول به مختصا بتلك الحالة التي هي المصاحبة بين ضربه وضرب زيد **الموفية عشرين**

التخصیص بالعقل فقد فرغنا بمعونة الله من ذکر المخصصات المتصلة وهذا شروع فی المخصصات المنفصلة
فذهب الجمهور الی التخصیص بالعقل وذهب شذوذ من اهل العلم الی عدم جواز التخصیص به ومنهم من
نازع فی تخصیص العموم بدلیل العقل والاشبه ان النزاع لفظی فلا تطیل بذکره وقد جاء المانعون
من تخصیص العقل لشبهة مدفوعة کلها راجعة الی اللفظ لا الی المعنی ولیس التخصیص بالعقل من الترجیح
لدلیل العقل عن دلیل الشرع بل من الجمع بینهما لعدم امکان استعمال الدلیل الشرعی علی عمومه
لمانع قطعی وهو دلیل العقل قال الفخر الرازی ان التخصیص بالعقل قد یکون بضرورته کقوله تعالی
الله خالق کل شئ فانا نعلم بالضرورة انه لیس خالقا لنفسه وبنظره کقوله ولله علی الناس حج البیت
من استطاع الیه سبیلا فان تخصیص الصبی والمجنون لعدم الفهم فی حقهما **[21] الحادیة والعشرون**
التخصیص بالحس ومنه قوله تعالی واوتیت من کل شئ مع انها لم یؤت بعض الاشیاء التی من جملتها
ما کان فی ید سلیمان وکذلک قوله تدمر کل شئ بامر ربها وقوله تجبی الیه ثمرات کل شئ ونازع العبدری
فی تفریقهم بین دلیل الحس ودلیل العقل لان اصل العلوم کلها الحس **[22] الثانیة والعشرون**
التخصیص بالکتاب العزیز وبالسنة المطهرة والتخصیص لها ذهب الجمهور الی جواز تخصیص الکتاب
بالکتاب وذهب بعض الظاهریة الی عدم جوازه وجعل ابن الحاجب الخلاف فی هذه المسئلة لابی حنیفة
وابی بکر الباقلانی والجوینی وحکی عنهم ان الخاص ان کان متاخرا والا فالعام ناسخ وهذه مسئلة
اخری لا اختصاص لها بتخصیص الکتاب بالکتاب وکما یجوز تخصیص الکتاب بالکتاب کذلک
یجوز تخصیص السنة المتواترة بالکتاب عند جمهور اهل العلم وعن احمد روایتان وعن بعض اصحاب الشافعی
المنع وهو قول بعض المتکلمین قال مکحول ویحیی بن کثیر السنة تقضی علی الکتاب والکتاب لا یقضی علی السنة
ولا وجه للمنع ویجوز تخصیص عموم الکتاب بالسنة المتواترة اجماعا کذا قال الاستاذ ابو منصور وقال
الآمدی لا اعرف فیه خلافا والحق ابو منصور بالمتواتر الاخبار التی یقطع بصحتها ویجوز تخصیص السنة المتواترة
وهو مجمع علیه وعن داؤد انهما یتعارضان ولا یبنی احدهما علی الآخر ولا وجه لذلک واختلفوا فی جواز
تخصیص الکتاب العزیز بخبر الواحد فذهب الجمهور الی جوازه مطلقا وذهب بعض الحنابلة الی المنع
مطلقا وحکی ذلک عن طائفة من المتکلمین والفقهاء وطائفة من اهل العراق وذهب عیسی بن ابان
الی الجواز اذا کان العام قد خص من قبل بدلیل قطعی متصلا کان او منفصلا وذهب القاضی ابوبکر

الى الوقف والحق ما ذهب اليه الجمهور ويدل عليه اجماع الصحابة فانهم خصوا قوله سبحانه يوصيكم الله
في اولادكم بقوله صلى الله عليه وسلم انا معشر الانبياء لا نورث وخصوا التوارث بالمسلمين عملا بقوله لا يرث
المسلم الكافر وايضا يدل على جوازه دلالة بينة واضحة ما وقع من اوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله
عليه وسلم من غير تقييد فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا واذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة
الجمع ببناء العام على الخاص متحتما ودلالة العام على افراده ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالاخبار
الصحيحة الاحادية قال ابن السمعاني محل الخلاف في اخبار الاحاد التي لم تجمع الامة على العمل بها اما ما اجمعوا
عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعا ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر
لانعقاد الاجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الاحاد
كذلك يجوز تخصيص العموم المتواتر من السنة باخبار الاحاد ويجري فيه الخلاف السابق في تخصيص
عموم القرآن وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الاحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند
من نزلها منزلة الخبر الاحادي وقد سبق الكلام في القرآن وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم
المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم اذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز
بالقول وهكذا يجوز التخصيص بتقريره صلى الله عليه وسلم وقد تقدم البحث في فعله صلى الله عليه
وسلم وفي تقريره في مقصد السنة بما يغني عن الاعادة واما التخصيص بموافق العام فقد سبق الكلام
فيه في باب العموم وكذلك سبق الكلام على العام اذا عطف عليه ما يقتضي الخصوص وعلى العام الوارد
على سبب خاص فهذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص **الثالثة والعشرون**
في التخصيص بالقياس ذهب الجمهور الى جوازه وهو قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد وابي الحسين
البصري والاشعري وذهب طائفة من المتكلمين وفي رواية الامام احمد والاشعري الى المنع مطلقا
وقال قوم يجوز ان كان كذا ولا يجوز ان كان كذا وطول اهل الاصول الكلام في هذا البحث بايراد
مذاهب لا طائل تحتها وسياتي تحقيق الحق ان شاء الله تعالى في باب القياس فمن منع من العمل به
مطلقا منع من التخصيص به ومن منع من بعض انواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض
ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا والحق الحقيق بالقبول انه يخصص بالقياس الجلي لانه معمول به
لقوة دلالته وبلوغها الى حد يوازن النصوص وكذلك يخصص بما كانت علته منصوصة او مجمعا عليها

اما العلة المنصوصة فالقياس الكائن بها فی قوة النص واما العلة المجمع علیها فلکون ذلک الاجماع قد دل علی دلیل مجمع علیه وما عدا هذه الثلثة الانواع من القیاس فلم تقم الحجة بالعمل به من اصله [٢٤] **الرابعة والعشرون** فی التخصیص بالمفهوم ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم الی جواز التخصیص به وحکی عن الحنفیة وابن شریح المنع وذلک مبنی علی مذهبهم فی عدم العمل بالمفهوم وقد تقدم الکلام علی التخصیص بمفهوم اللقب وفی کلام الصفی الهندی ان الخلاف انما هو فی مفهوم المخالفة اما مفهوم الموافقة فاتفقوا علی التخصیص به قال الزرکشی والحق ان الخلاف ثابت فیهما انتهی وانما حکی الصفی الاتفاق علی التخصیص به لانه اقوی من مفهوم المخالفة ولهذا یسمیه بعضهم دلالة النص وبعضهم یسمیه القیاس الجلی وبعضهم المفهوم الاولی وبعضهم فحوی الخطاب وذلک کقوله تعالی ولا تقل لهما اف وقد اتفقوا علی العمل به وذلک یستلزم الاتفاق علی التخصیص به والحاصل ان التخصیص بالمفاهیم فرع العمل بها وسیاتی بیان ما هو الحق فیها ان شاء الله تعالی [٢٥] **الخامسة والعشرون** فی التخصیص بالاجماع قال الآمدی لا اعرف فیه خلافا وحکی الاجماع علیه ومعناه ان یعلم بالاجماع ان المراد باللفظ العام بعض ما یقتضیه ظاهره وفی الحقیقة یکون التخصیص بدلیل الاجماع لا بنفسه وهو الحق ومن امثلته قوله تعالی اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله قال الصفی فی اجمعوا علی انه لا جمعة علی عبد ولا امراة ومثله ابن حزم بقوله حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون واتفقت الامة علی انهم لو بذلوا فلسا او فلسین لم یجز بذلک حقن دمائهم والجزیة بالالف واللام فعلمنا انه اراد جزیة معلومة ومثله ابن الحاجب بآیة حد القذف وبالاجماع علی التنصیف للعبد [٢٦] **السادسة والعشرون** فی التخصیص بالعادة ذهب الجمهور الی عدم جواز التخصیص بها وذهبت الحنفیة الی جواز التخصیص بها قال الصفی الهندی الحق انها لا تخصص لان الحجة فی لفظ الشارع وهو عام والعادة لیست بحجة حتی تکون معارضة له انتهی وقد اختلف کلام اهل الاصول فی هذه المسئلة اجمالا وتفصیلا والحق ان تلک العادة ان کانت مشتهرة فی زمن النبوة بحیث یعلم ان اللفظ اذا اطلق کان المراد ما جرت علیه دون غیره فهی مخصصة لان النبی صلی الله علیه وسلم انما یخاطب الناس بما یفهمون وهم لا یفهمون الا ما جری علیه التعارف بینهم وان لم تکن العادة کذلک فلا حکم لها ولا التفات الیها والعجب ممن یخصص کلام الکتاب والسنة

بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة تواطى عليها قوم وتعارفوها ولم تكن كذلك في عصر الذي تكلم فيه الشارع فان هذا من الخطاء البين والغلط الفاحش اما لو قال المخصص بالعادة الطارئة انه يخصص بها ما حدث بعد اولئك لاقوام المصطلحين عليها من التحاول في الكلام والتخاطب بالالفاظ فهذا امر لا باس به ولكن لا يخفى ان بحثنا في هذا العلم انما هو عن المخصصات الشرعية لا بحث عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من الخلط بهذا الفن بما ليس منه والخبط في البحث بما لا فائدة فيه **السابعة والعشرون** في التخصيص بمذهب الصحابي ذهب الجمهور الى انه لا يخصص بذلك وذهبت الحنفية والحنابلة الى انه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم في ذلك فبعضهم يخصص به مطلقا وبعضهم يخصص به ان كان هو الراوي للحديث والحق عدم التخصيص بمذهبه وان كان من جماعة ما لم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالاجماع لان الحجة انما هي في العموم ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به **الثامنة والعشرون** في التخصيص بالسياق قد تردد قول الشافعي في ذلك واطلق الصيرفي جواز التخصيص به ومثله بقوله سبحانه الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم قال ابن دقيق العيد ان العموم يخصص بالقرائن القاضية بالتخصيص ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم قال ولا يشتبه عليك هذا التخصيص بالتخصيص بالسبب فانه غير مختار انتهى والحق ان دلالة السياق ان قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك وان لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا افاد هذا المفاد فليس بمخصص **التاسعة والعشرون** في التخصيص بقضايا الاعيان وذلك كاذنه صلى الله عليه وآله وسلم بلبس الحرير للحكة وفي جواز التخصيص به قولان للحنابلة ولا يخفى انه اذا وقع التصريح بالعلة التي لاجلها وقع الاذن بالشي او الامر به او النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب ومن قال به فقوله في غاية التناقض لان الاستصحاب من حقه ان يسقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به اذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه والعموم دليل ناقل **الموفية ثلاثين** في بناء العام على الخاص قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز فاذا كان العام الوارد من كتاب او سنة قد ورد معه خاص يقتضي اخراج بعض افراد العام من الحكم الذي حكم عليها

فاما ان یعلم تاریخ کلواحد منہما او لایعلم فان علم فان کان المتاخر الخاص فاما ان یتاخر عن وقت العمل
بالعام او عن وقت الخطاب فان تاخر عن وقت العمل فهہنا یکون الخاص ناسخا لذلک القدر الذی
تناوله من افراد العام وفاقا ولایکون تخصیصا لان تاخیر بیانه عن وقت العمل غیر جائز قطعا وان تاخر
عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففی ذلک خلاف مبنی علی جواز تاخیر البیان عن وقت الخطاب
فمن جوزه جعل الخاص بیانا للعام وقضی به علیه ومن منعه حکم بنسخ العام فی القدر الذی عارضه فیه الخاص
قاله ابو حامد الاسفراینی وسلیم الرازی قال الصفی الهندی الذی علیه الاکثرون ان الخاص مخصص
للعام ونقل عن معظم الحنفیة ان الخاص المتاخر عن العام یکون ناسخا قال وهو ضعیف انتهی فان
تاخر العام عن وقت العمل بالخاص فعند الشافعیة یبنی العام علی الخاص وذهب ابو حنیفة واکثر اصحابه
الی ان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم والحق فی هذه الصورة البناء وان تاخر العام عن وقت الخطاب
بالخاص لکنه قبل وقت العمل به فحکمه حکم الذی قبله فی البناء والنسخ وجعل الکیا الطبری الخلاف فی
هذه المسئلة مبنیا علی تاخیر البیان وقال فان جهل تاریخهما فعند الشافعی واصحابه والحنابلة والمالکیة
انه یبنی العام علی الخاص وذهب ابو حنیفة واکثر اصحابه الی التوقف الی ظهور التاریخ او الی ترجیح احدهما
علی الآخر من غیرهما والحق الذی لاینبغی العدول عنه فی صورة الجهل البناء ولیس عنه مانع یصلح للتشبث
به والجمع بین الادلة ما امکن هو الواجب ولایمکن الجمع مع الجهل الا بالبناء وقد تقرر ان الخاص اقوی دلالة
من العام والاقوی ارجح وفی العمل بالعام اهمال للخاص ولیس فی التخصیص اهمال للعام وقد نقل
ابو الحسین الاجماع علی البناء مع جهل التاریخ والحاصل ان البناء هو الراجح علی جمیع التقادیر المذکورة فی هذه المسئلة

الباب الخامس فی المطلق والمقید

وفیهما مباحث اربعة **البحث الاول** فی حدهما اما المطلق ما دل علی شائع فی جنسه ومعنی
هذا ان یکون حصة محتملة لحصص کثیرة مما یندرج تحت امر وقیل غیر ذلک ولایخلو عن ایراد علیه واما المقید
فهو ما یقابل المطلق ویقال هو ما دل لا علی شائع فی جنسه فتدخل فیه المعارف والعمومات کلها وقیل ما کان له
دلالة علی شیء من القیود **البحث الثانی** ان الخطاب اذا ورد مطلقا لا مقید له حمل علی
اطلاقه وان ورد مقیدا حمل علی تقییده وان ورد مطلقا فی موضع مقیدا فی موضع آخر فذلک
علی اقسام **الاول** ان یختلفا فی السبب والحکم فلا یحمل احدهما علی الآخر بالاتفاق **الثانی**

ان يتفقا في السبب والحكم فيحمل احدهما على الآخر اتفاقا وبه قال ابو حنيفة وتبع ابن الحاجب وغيره
ان هذا الحمل هو بيان للمطلق اي دال على ان المراد بالمطلق هو المقيد وقيل انه يكون نسخا والاول
اولى وظاهر اطلاقهم عدم الفرق بين ان يكون المطلق متقدما او متاخرا او جهل السابق فانه يتعين الحمل
الثالث ان يختلفا في السبب دون الحكم كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان في
كفارة القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق مع كونهما سببين مختلفين وهذا القسم هو موضع
الخلاف فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز التقييد وحكي عن اكثر المالكية وذهب جمهور الشافعية
الى التقييد وذهب جماعة منهم الى انه يجوز تقييد المطلق بالقياس الصحيح على ذلك المقيد ولا يخفاك
ان اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل فالحق ما ذهب اليه القائلون
بالحمل وفي المسئلة مذاهب زائفة **الرابع** ان يختلفا في الحكم ولا خلاف في انه لا يحمل احدهما على الآخر
بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين او منفيين او مختلفين اتحد سببهما او اختلف وقد حكى الاجماع
جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب **البحث الثالث** اشترط القائلون بالحمل شروطا
الاول ان يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين فاما في اثبات اصل الحكم
من زيادة او عدد فلا يحمل احدهما على الآخر ذكره القفال الشاشي والماوردي والروياني **الثاني**
ان لا يكون للمطلق الا اصل واحد كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية واطلاق الشهادة
في البيوع وغيرها فهي شرط في الجميع فاما اذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين نظر فان كان السبب
مختلفا لم يحمل اطلاقه على احدهما الا بدليل فيحمل على ما كان القياس اولى او ما كان دليل الحكم عليه اقوى
ذكر هذا الشرط ابو منصور وابو اسحق الشيرازي وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق عليه **الثالث**
ان يكون في باب الاوامر والاثبات اما في جانب النفي والنهي فلا فانه يلزم منه الاخلال باللفظ المطلق
مع تناول النفي والنهي وهو غير سائغ ذكر هذا الشرط الآمدي وابن الحاجب وهو الحق وممن اعتبر
هذا الشرط ابن دقيق العيد وجعله ايضا شرطا في بناء العام على الخاص **الرابع** ان لا يكون في
جانب الاباحة اذ لا تعارض بينهما وفي المطلق زيادة وفيه نظر **الخامس** ان لا يمكن الجمع بينهما
الا بالحمل فان امكن بغير اعمالهما فانه اولى من تعطيل ما دل عليه احدهما ذكره ابن الرفعة **السادس**
ان لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن ان يكون القيد لاجل ذلك القدر الزائد فلا يحمل المطلق

على المقيد ههنا قطعا السابع ان لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل على ذلك فلا تقييد
البحث الرابع ان ما ذكر في التخصيص للعام فهو جار في تقييد المطلق فارجع في تفاصيل ذلك
الى ما تقدم في باب التخصيص فذلك يغنيك عن تكثير المباحث في هذا الباب

الباب السادس في المجمل والمبين

وفيه ستة فصول **الفصل الاول** في حدهما فالمجمل في اللغة المبهم من اجمل الامر اذا ابهم
وفي الاصطلاح له حدود ولا تخلو عن ايراد عليها والاولى ان يقال ما دل دلالة لا يتعين المراد بها
الا المعين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة او بعرف الشرع او بالاستعمال واما المبين فهو في
اللغة المظهر من بان اذا ظهر وفي الاصطلاح هو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة
على المراد ويطلق ويراد به الدليل ويطلق على فعل المبين ولاجل ذلك اختلفوا في تفسيره **الفصل الثاني**
ان الاجمال واقع في الكتاب والسنة قال الصيرفي ولا اعلم احدا ابى هذا غير داود الظاهري قال
الماوردي والروياني يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان لانه صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى
اليمن وتعبدهم بالتزام الزكوة قبل بيانها وقال ابو اسحق الشيرازي حكمه التوقف فيه الى ان يفسر
ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شئ يقع فيه النزاع **الفصل الثالث** الاجمال يكون في الافراد
والتركيب نحو قال من القول والقيلولة والمختار للفاعل والمفعول ويكون لمعان متضادة
كالقرء للطهر والناهل للعطشان والريان فان تناول معان كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك
واما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطي وكما يكون في الاسماء يكون في الافعال كعسعس بمعنى اقبل
وادبر ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء واما التركيب فكما في قوله تعالى
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ويكون في مرجع الضمير وفي الصفة
وفي تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة وفي فعله صلى الله عليه وسلم
اذا فعل فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا وفي ما ورد من الاوامر بصيغة الخبر كقوله والجروح قصاص
وقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن فذهب الجمهور الى انه يفيد الايجاب وقال آخرون يتوقف
فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها **الفصل الرابع** في ما لا اجمال فيه وهو امور قد يحصل فيها
الاشتباه على البعض فيجعلها داخلة في قسم المجمل وليست منه الاول في الالفاظ التي علق التحريم

فيما بلى الاعيان كقولهم حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم امهاتكم فذهب الجمهور الى انه لا اجمال في
ذلك وقال الكرخي والبصري انها مجملة **الثاني** لا اجمال في مثل قوله وامسحوا برؤسكم والى ذلك
ذهب الجمهور وذهبت الحنفية الى انه مجمل لتردده بين الكل والبعض وعلى كل حال فقد جاء في السنة
مسح كل الراس ومسح بعضه فكان ذلك دليلا مستقلا على انه يجزي مسح البعض سواء كانت الآية
من قبيل المجمل ام لا **الثالث** لا اجمال في مثل قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عند الجمهور
وهذا هو الصواب وقال بعض الحنفية انها مجملة **الرابع** لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي والى ذلك ذهب الجمهور
وذهب الباقلاني وغيره الى انه مجمل ونقله ابو منصور عن اهل الراي **الخامس** لا اجمال في نحو
قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان مما ينفي فيه صفة والمراد نفي لازم من لوازمه والى ذلك ذهب الجمهور
وقال ابو الحسين وابو عبد الله البصري انه مجمل وحكى شارح المحصول فيه ثلاثة مذاهب والحق ما ذهب اليه
الجمهور **السادس** اذا دار لفظ الشارع بين مدلولين ان حمل على احدهما افاد معنى واحدا وان حمل
على الآخر افاد معنيين ولا ظهور له في احد المعنيين اللذين دار بينهما قال الصفي الهندي ذهب
الاكثرون الى انه ليس بمجمل بل هو ظاهر في افادة المعنيين اللذين هما احد مدلوليه وذهب الاقلون
الى انه مجمل وبه قال الغزالي واختاره ابن الحاجب واختار الاول الآمدي والحق انه مع عدم الظهور
في احد مدلوليه يكون مجملا **السابع** لا اجمال في ما كان له مسمى لغوي ومسمى شرعي كالصوم والصلوة عند الجمهور
بل يجب الحمل على المعنى الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان معاني
الالفاظ اللغوية والشرع طارئ على اللغة وناسخ لها فالحمل على الناسخ المتاخر اولى وذهب جماعة
الى انه مجمل ونقل هذا عن اكثر اصحاب الشافعي وذهب جماعة الى التفصيل واختاره الغزالي وليس بشيء
والحق ما ذهب اليه الاولون وهذا اذا كان للفظ محمل شرعي ولغوي فانه يحمل على الشرعي واذا تردد اللفظ بين المسمى
العرفي واللغوي فانه يقدم العرفي على اللغوي لانه المتبادر عند المخاطبين **الفصل الخامس**
في مراتب البيان للاحكام وهي خمسة بعضها اوضح من بعض **الاول** بيان التاكيد وهو النص
الجلي الذي لا يتطرق اليه تاويل كقوله في صوم التمتع فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
تلك عشرة كاملة ويسميه بعضهم بيان التقرير **الثاني** النص الذي ينفرد بادراكه العلماء كالواو وحتى

في آية الوضوء فان هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند اهل اللسان الثالث نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل في القرآن كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله وآتوا حقه يوم حصاده ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق الرابع نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها بالاجمال ولا بالتبيين ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا الخامس بيان الاشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل الالفاظ التي استنبطت منها المعاني وقيس عليها غيرها كالحاق المطعومات في باب الربويات بالاربعة المنصوص عليها لان حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد امر الله سبحانه اهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد

قال ابن السمعاني يقع بيان المجمل بستة اوجه احدها بالقول وهو الاكثر والثاني بالفعل والثالث بالكتاب كبيان اسنان الديات وديات الاعضا ومقادير الزكوة فانه صلى الله عليه وسلم بينها بكتبه المشهورة والرابع بالاشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحبس ابهامه في الثالثة اشارة الى ان الشهر قد يكون تسعة وعشرين الخامس بالتنبيه وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الاحكام كقوله اينقص الرطب اذا جف وقوله في قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت السادس ما خص العلما بيانه عن اجتهاد وهو ما فيه الوجوه الخمسة وقيل السابع هو البيان بالترك كما روي ان آخر الامرين ترك الوضوء مما مست النار ورتب بعضهم ذلك فقال اعلاها رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالاشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة ويقع بيان من الله سبحانه بها كلها خلا الاشارة قال الزركشي لا خلاف ان البيان يجوز بالقول واختلفوا في وقوعه بالفعل والجمهور على انه يقع خلافا لابي اسحق المروزي والكرخي انتهى ولا وجه لهذا الخلاف فان النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلوة والحج بافعاله وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لا من شرع ولا من عقل بل مجرد مجادلات ليست من الادلة في شيء

الفصل السادس في تاخير البيان عن وقت الحاجة

اعلم ان كل ما يحتاج الى البيان من مجمل وعام ومجاز ومشترك وفعل متردد ومطلق اذا تاخر بيانه فذلك على وجهين الاول ان يتاخر عن وقت الحاجة وذلك في الواجبات الفورية لم يجز ولهذا نقل الباقلاني اجماع ارباب الشرائع على امتناعه الثاني تاخيره عن وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة الى الفعل وذلك في الواجبات التي ليست بفورية حيث يكون الخطاب لا ظاهر له كالاسماء المتواطئة

والمشترك او له ظاهر وقد استعمل في خلافه كتاخير التخصيص والنسخ ونحو ذلك وفي ذلك مذاهب الاول الجواز مطلقا وعليه عامة الفقهاء والمتكلمين واختاره الرازي وابن الحاجب الثاني المنع مطلقا واليه ذهب ابو اسحق المروزي والصيرفي وابو بكر الدقاق وهو قول كثير من الحنفية والمعتزلة وابن داؤد الظاهري ووافقهم بعض المالكية والشافعية واستدل هولاء بما لا يسمن ولا يغني من جوع الثالث انه يجوز تاخير بيان المجمل دون غيره ولم ياتوا بما يدل على عدم جواز التاخير فيما عدا ذلك الا ما لا يعتد به ولا يلتفت اليه الرابع انه يجوز تاخير بيان العموم لانه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تاخير بيان المجمل لانه قبل البيان غير مفهوم ولا وجه له ايضا الخامس انه يجوز تاخير بيان الاوامر والنواهي ولا يجوز تاخير بيان الاخبار كالوعد والوعيد ولا وجه له ايضا السادس عكسه ولا وجه له ايضا السابع انه يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره ولا وجه له ايضا لعدم الدليل الدال على عدم جواز التاخير فيما عدا النسخ والادلة المتكثرة قائمة على الجواز مطلقا فالاقتصار على بعض ما دلت عليه دون بعض بالتخصيص باطل الثامن التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالمشترك دون ما له ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو ذلك فانه لا يجوز التاخير في الاول ويجوز في الثاني ولا وجه لهذا التفصيل التاسع ان بيان المجمل لم يكن تبديلا ولا تغييرا جاز مقارنا وطاريا وان كان تغييرا جاز مقارنا لا طاريا بحال ولا وجه له ايضا فهذه جملة المذاهب المروية في هذه المسئلة وانت اذا تتبعت موارد هذه الشريعة المطهرة وجدتها قاضية بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب قضاء ظاهرا واضحا لا ينكره من له ادنى خبرة بها وممارسة لها وليس على هذه المذاهب المخالفة لما قاله المجوزون اثارة من علم وقد اختلف القائلون بجواز التاخير في جواز تاخير البيان على التدريج بان يبين بيانا اولا ثم يبين بيانا ثانيا كالتخصيص بعد التخصيص والحق الجواز لعدم المانع من ذلك لا من شرع ولا عقل فالكل بيان

الباب السابع في الظاهر

وفيه ثلاثة فصول **الفصل الاول** في حدها فالظاهر في اللغة هو الواضح ولغته يغني عن تفسيره وقال الغزالي هو المتردد بين امرين وهو في احدهما اظهر وكان الشافعي يسمي الظاهر نصا والتاويل من آل يؤل اذا رجع واصطلاحا صرف الكلام عن ظاهره الى معنى يحتمله والظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل اجماع الصحابة على العمل بظواهر الالفاظ وهذا الباب انفع كتب الاصول واجلها قاله ابن برهان

وانكر ابن السمعاني على الجويني ادخاله لهذا الباب في اصول الفقه والنص قسمان احدهما يقبل التاويل وهو مرادف للظاهر والثاني لا يقبله وهو النص الصريح وسياتي الكلام على ذلك بعد هذا الباب ان شاء الله تعالى

الفصل الثاني في ما يدخله التاويل وهو قسمان احدهما علم الفروع ولا خلاف في ذلك **والثاني** الاصول كالعقائد واصول الديانات وصفات الباري عز وجل وقد اختلفوا في هذا على مذاهب **الاول** انه لا مدخل للتاويل فيها بل تجري على ظاهرها ولا يأول شئ منها وهذا قول المشبهة **الثاني** ان لها تاويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل قال ابن برهان وهذا مذهب السلف قلت وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التاويل لما لا يعلم تاويله الا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن اراد الاقتداء واسوة لمن احب التاسي على تقدير عدم ورود الدليل القاضي بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة **الثالث** انها مؤولة قال ابن برهان والاول من هذه المذاهب باطل والآخران منقولان عن الصحابة ونقل هذا الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وام سلمة قال ابن الصلاح الناس في هذه الاشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلث فرقة تأول وفرقة تشبه وفرقة ترى انه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة الا واطلاقه سائغ وحسن قبولها مطلقة قال وعلى هذه مضى صدر الامة وسادتها واختارها ائمة الفقهاء وقادتها واليها دعى ائمة الحديث واعلامه ولا احد من المتكلمين يصدف عنها ويأباها وافصح الغزالي في غير موضع بهجر ما سواها حتى الجم آخرا في الجامه كل عالم وعامي عما عداها قال وهذا كتاب الجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقا حث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم انتهى وكذا رجع الرازي والجويني عنه في آخر عمرهما ولله الحمد والكلام في هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الائمة الفحول وقد اوضحت هذا المقام في رسالتي قصد السبيل الى ذم الكلام والتاويل فارجع اليه وعول عليه وبالله التوفيق

الفصل الثالث في شروط التاويل **الاول** ان يكون موافقا لوضع اللغة او عرف الاستعمال او عادة صاحب الشرع وكل تاويل خرج عن هذا فليس بصحيح **الثاني** ان يقوم الدليل على ان المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه اذا كان لا يستعمل كثيرا فيه **الثالث** اذا كان التاويل بالقياس فلا بد ان يكون جليا لا خفيا

الباب الثامن فی المنطوق والمفهوم

وفیه اربع مسائل **الاولی** فی حدہما فالمنطوق ما دل علیہ اللفظ فی محل النطق ای یکون حکما
للمذکور وحالا من احوالہ والمفہوم ما دل علیہ اللفظ لا فی محل النطق ای یکون حکما لغیر المذکور وحالا
من احوالہ والحاصل ان الالفاظ قوالب للمعانی المستفادة منہا فتارة یستفاد منہا من جہة النطق
تصریحا وتارة من جہتہ تلویحا فالاول المنطوق والثانی المفہوم والمنطوق قسمان **الاول** ما لا یحتمل
التاویل وہو النص والثانی ما یحتملہ وہو الظاہر والاول ایضا قسمان صریح ان دل علیہ اللفظ
بالمطابقة او التضمن وغیر صریح ان دل علیہ بالالتزام وغیر الصریح ینقسم الی دلالة اقتضاء وایماء واشارة
فدلالة الاقتضاء ہی اذا توقف الصدق او الصحة العقلیة او الشرعیة علیہ مع کون ذلک مقصود المتکلم
ودلالة الایماء ان یقترن اللفظ بحکم لو لم یکن للتعلیل لکان بعیدا وسیاتی بیان ہذا فی القیاس
ودلالة الاشارة حیث لا یکون مقصودا للمتکلم والمفہوم ینقسم الی مفہوم موافقة ومفہوم مخالفة فمفہوم الموافقة
حیث یکون المسکوت عنہ موافقا للملفوظ بہ فان کان اولی بالحکم من المنطوق بہ فیسمی فحوی الخطاب
وان کان مساویا فیسمی لحن الخطاب ودلالة النص علی مفہوم الموافقة قیاسیة عند الشافعی والاکثرین
قال الصیرفی ہذا ہو القیاس الجلی وقال ابو اسحق الشیرازی انہ الصحیح وذہب المتکلمون باسرہم والاشعریة
الی انہ مستفاد من النطق لیس بالقیاس وصححہ ابو حامد الاسفرائنی وقال آخرون دلالة لفظیة
والجمہور علی انہ من جہة اللغة لا من القیاس **الثانیة** مفہوم المخالفة وہو حیث یکون المسکوت
عنہ مخالفا للمذکور فی الحکم اثباتا ونفیا فیثبت للمسکوت عنہ نقیض حکم المنطوق بہ ویسمی دلیل الخطاب
قال القرافی وہل المخالفة بین المنطوق والمسکوت بضد الحکم المنطوق بہ او نقیضہ الحق الثانی
ومن تامل المفہومات وجدہا کذلک وجمیع مفاہیم المخالفة حجة عند الجمہور الا مفہوم اللقب وانکر
ابو حنیفة الجمیع والصحیح انہ حجة من حیث اللغة واختلفوا فی تحقیق مقتضاہ انہ ہل یدل علی نفی الحکم
عما عدی المنطوق بہ مطلقا سواء کان من جنس المثبت ام لم یکن او تختص دلالتہ بما اذا کان من
جنسہ قال الجوینی المفہوم المذکور یرتقی الی ان یکون دلیلا قطعیا وقیل لا یرتقی الی ذلک وحکم المفہوم
حکم العام فی العمل بہ قبل البحث عن المخصص **الثالثة** للقول بمفہوم المخالفة شروط **الاول**
ان لا یعارضہ ما ہو ارجح منہ من منطوق او مفہوم موافقة وان عارضہ قیاس جلی قدم القیاس

الثاني ان لا يكون المذكور قصد به الامتنان كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فانه لا يدل على منع
اكل ما ليس بطري الثالث ان لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سوال متعلق بحكم خاص ولا حادثة خاصة
بالمذكور هكذا قيل ولا وجه لذلك فانه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السوال ومن امثلته قوله تعالى
لا تاكلوا الربو اضعافا مضاعفة فلا مفهوم للاضعاف لانه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال
كان الواحد منهم اذا حل دينه يقول اما ان تعطي واما ان تربي فيتضاعف بذلك اصل دينه مرارا كثيرة
فنزلت الآية على ذلك الرابع ان لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتاكيد الحال كقوله صلى الله عليه وسلم
لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الآخر ان تحد فان التقييد بالايمان لا مفهوم له وانما ذكر لتفخيم الامر
الخامس ان يذكر مستقلا فلو ذكر على جهة التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد فان قوله في المساجد لا مفهوم له لان المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقا
السادس ان لا يظهر من السياق قصد التعميم فان ظهر فلا مفهوم له كقوله تعالى والله على كل شيء قدير
للعلم بان الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشيء فان المقصود بقوله كل شيء التعميم
السابع ان لا يعود على اصله الذي هو المنطوق بالابطال اما لو كان كذلك فلا يعمل به الثامن
ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب
في الحجور فقيد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة
الرابعة في انواع مفهوم المخالفة الاول مفهوم الصفة وهي تعليق الحكم على الذات باحد الاوصاف
نحو في سائمة الغنم زكوة والمراد بالصفة عند الاصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص
ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون به النعت فقط وبمفهوم الصفة اخذ الجمهور وهو الحق
لما هو معلوم من لسان العرب ان الشيء اذا كان له وصفان فوصف باحدهما دون الآخر كان المراد به
ما فيه تلك الصفة دون الآخر وقال ابو حنيفة واصحابه وبعض الشافعية والمالكية انه لا يوخذ به ولا يحمل
عليه ووافقهم من ائمة اللغة الاخفش وابن فارس وابن جني الثاني مفهوم العلة وهو تعليق الحكم
بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها والفرق بين هذا والنوع الاول ان الصفة قد تكون علة وقد لا تكون علة
بل متممة والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحد قاله الباقلاني الثالث مفهوم الشرط والشرط ما دخل عليه احد الحرفين
ان او اذا او ما يقوم مقامهما مما يدل على سببية الاول ومسببية الثاني وهذا هو الشرط اللغوي هو المراد هنا

لا الشرعي ولا العقلي وبه قال اكثر الحنفية ومعظم اهل العراق ورجح المنع من الاخذ به المحققون وروي
عن ابي حنيفة ومالك واختاره الباقلاني والغزالي والآمدي وقد بالغ الجويني في الرد على المانعين
ولا ريب انه قول مردود وكل ما جاؤا به لا تقوم به الحجة والاخذ به معلوم من لغة العرب والشرع **الرابع**
مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا
كان او ناقصا وقد ذهب اليه الشافعي واحمد وبه قال مالك وداود الظاهري وصاحب الهداية من الحنفية
ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة والحق ما ذهب اليه الاولون والعمل به معلوم من لغة العرب والشرع
الخامس مفهوم الغاية وهو مد الحكم بالى او حتى وغاية الشيء آخره والى العمل به ذهب الجمهور والباقلاني
والغزالي وحكى ابن برهان وغيره الاتفاق عليه ولم يخالف في ذلك الا طائفة من الحنفية والآمدي
ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط بل صمموا على منعه طردا لباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس
ذلك بشيء **السادس** مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد او اسم النوع نحو في الغنم
زكوة ولم يعمل به احد الا ابو بكر الدقاق قال ابن فورك وهو الاصح وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية
وابن خويز منداد والباجي وابن القصار وقيل يعمل به في اسماء الانواع لا في اسماء الاشخاص
وقالت الحنابلة يعمل بما دلت عليه القرينة دون غيره والحاصل ان القائل به كلا او بعضا لم يات
بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية واما اذا دلت عليه القرينة فهو خارج عن محل النزاع **السابع** مفهوم الحصر
وهو انواع اقواها ما والا نحو ما قام الا زيد وهو من قبيل المنطوق وبه جزم ابو اسحق الشيرازي
ورجحه القرافي وذهب الجمهور الى انه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب
ولم يات من لم يعمل به بحجة مقبولة ثم الحصر بانما وهو قريب مما قبله في القوة قال الكيا الطبري هو اقوى
من مفهوم الغاية وقد وقع الخلاف هل هو منطوق او مفهوم والحق انه مفهوم وانه معمول به كما يقتضيه
لسان العرب ثم حصر المبتدأ في الخبر وذلك بان يكون معرفا باللام او الاضافة نحو العالم زيد وصديقي
عمرو وقيل انه يدل على ذلك بالمنطوق والحق ان دلالته مفهومية والى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء
والاصوليين ومنهم الجويني والغزالي وانكره جماعة منهم الباقلاني والآمدي والكلام في تحقيق انواع
الحصر محرر في علم البيان وله صور غير ما ذكرنا قال الشوكاني قد تتبعتها من مؤلفاتهم ومن مثل كشاف
الزمخشري وما هو على نمطه فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعا وجمعت في تقرير ذلك بحثا **الثامن**

مفهوم الحال اى تقييد الخطاب بالحال وهو من جملة مفاهيم الصفة لان المراد الصفة المعنوية لا النعت التاسع مفهوم الزمان كقوله الحج اشهر معلومات وهو حجة عند الشافعي وهو فی التحقیق داخل فی مفهوم الصفة باعتبار متعلق الظرف المقدر كما تقرر فی علم العربية العاشر مفهوم المكان نحو جلست امام زيد وهو حجة عند الشافعي وهو ايضاً راجع الى مفهوم الصفة

الباب التاسع فی النسخ

وفيه سبعة عشر مسائل الاولى فی حده هو فی اللغة الابطال والازالة ويطلق ويراد به النقل والتحويل والاكثر على انه حقيقة فی الازالة مجاز فی النقل وقال الشاشي حقيقة فی النقل وقال الباقلانی والغزالی وغيرهما انه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما وفی الاصطلاح له حدود ولا تخلو عن ايراد عليها والاولى ان يقال هو رفع حكم شرعی بمثله مع تراخيه عنه الثانية النسخ جائز عقلا واقع سمعا بلا خلاف فی ذلك بين المسلمين من غير فرق بين كونه فی الكتاب او السنة وقد حكى جماعة من اهل العلم اتفاق اهل الشرائع عليه فلم يبق فی المقام ما يقتضی تطويل المرام الا ما يروى عن ابی مسلم الاصفهانی فانه قال انه جائز غير واقع واذا صح هذا عنه فهو دليل على انه جاهل لهذه الشريعة المحمدية جهلا فظيعا واعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف فی كتب الشريعة فانه انما يعتد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ فی الجهل الى هذه الغاية الثالثة للنسخ شروط الاول ان يكون المنسوخ شرعيا لا عقليا الثانی ان يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا بل تخصيصا الثالث ان يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل سقوط تكليف الرابع ان لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت فلا يكون انقضاء ذلك الوقت نسخا له الخامس ان يكون الناسخ مثل المنسوخ فی القوة او اقوى السادس ان يكون المقتضی للمنسوخ غير المقتضی للناسخ السابع ان يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ اصل التوحيد لان الله سبحانه باسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال ومثل ذلك ما علم بالنص انه يتابد ولا يتاقت الرابعة انه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف سواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس او بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول الخامسة لا يشترط فی النسخ ان يخلفه بدل واليه

ذہب الجمہور وہو الحق الذی لا سترۃ بہ فانہ قد وقع النسخ فی ہذہ الشریعۃ المطہرۃ لامور معروفۃ لا الی بدل ومن ذلک نسخ تقدیم الصدقۃ بین یدی مناجاۃ الرسول ونسخ ادخار لحوم الاضاحی ونسخ تحریم المباشرۃ بقولہ سبحانہ فالآن باشروہن ونسخ قیام اللیل فی حقہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **السادسۃ** النسخ الی بدل یقع علی وجوہ **الاول** ان یکون الناسخ مثل المنسوخ فی التحقیق والتغلیظ وہذا لاخلاف فیہ وذلک کنسخ استقبال بیت المقدس باستقبال الکعبۃ **الثانی** نسخ الاغلظ بالاخف وہو ایضا مما لاخلاف فیہ کنسخ العدۃ حولا بالعدۃ اربعۃ اشہر وعشرا **الثالث** نسخ الاخف الی الاغلظ فذہب الجمہور الی جوازہ خلافا للظاہریۃ والحق الجواز والوقوع کما فی نسخ وضع القتال فی اول الاسلام بفرضہ بعد ذلک ونسخ التخییر بین الصوم والفدیۃ بفرضیۃ الصوم ونسخ تحلیل الخمر بتحریمہا ونسخ نکاح المتعۃ بعد تجویزہا ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان **السابعۃ** فی جواز نسخ الاخبار وفیہ تفصیل وہو ان یقال ان کان خبرا عما لایجوز تغیرہ کقولنا العالم حادث فہذا لایجوز نسخہ بحال وان کان خبرا عما یجوز تغیرہ فاما ان یکون ماضیا او مستقبلا والمستقبل اما ان یکون وعدا او وعیدا او خبرا عن حکم کالخبر عن وجوب الحج فذہب الجمہور الی جواز النسخ لہذا الخبر بجمیع ہذہ الاقسام وقال اکثر المتقدمین لایجوز نسخ لشئی منہا اقول والحق منعہ فی الماضی مطلقا وفی بعض المستقبل وہو الخبر بالوعد لا بالوعید ولا بالتکلیف اما بالتکلیف فظاہر لانہ رفع حکم عن مکلف واما بالوعید فلکونہ عفوا ولا یمتنع من اللہ سبحانہ بل ہو حسن یمدح فاعلہ من غیرہ ویتمدح بہ فی نفسہ واما الماضی فہو کذب صراح الا ان یتضمن تخصیصا او تقییدا او تبیانا لما تضمنہ الخبر الماضی فلیس بذلک باس **الثامنۃ** فی نسخ التلاوۃ دون الحکم والعکس فی نسخہما معا وذلک ستۃ اقسام **الاول** ما نسخ حکمہ وبقی رسمہ کنسخ آیۃ الوصیۃ للوالدین والاقربین بآیۃ المواریث ونسخ العدۃ حولا بالعدۃ اربعۃ اشہر وعشرا والی جواز ذلک ذہب الجمہور بل ادعی بعضہم الاجماع علیہ وحکی جماعۃ من الحنفیۃ والحنابلۃ عدم الجواز عن بعض اہل الاصول وہذا قصور عن معرفۃ الشریعۃ وجہل کبیر بالکتاب العزیز **الثانی** ما نسخ حکمہ ورسمہ وثبت حکم الناسخ ورسمہ کنسخ استقبال بیت المقدس باستقبال الکعبۃ ونسخ صیام عاشورا بصیام رمضان **الثالث** ما نسخ حکمہ وبقی رسمہ ورفع رسم الناسخ وبقی حکمہ کقولہ تعالی فامسکوہن فی البیوت حتی یتوفاہن الموت الخ بقولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما

البتة نكالا من الله وقد ثبت فی الصحیح ان ہذا کان قرآنا یتلی ثم نسخ لفظه وبقی حکمه الرابع نسخ
حکمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقی حکمه کما ثبت فی الصحیح عن عائشة رض انها قالت کان فی ما انزل
عشر رضعات متتابعات یحرمن فنسخ بخمس رضعات فتوفی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهن فیما
یتلی من القرآن قال البیهقی فالعشر مما نسخ رسمه وحکمه والخمس نسخ رسمه وبقی حکمه بدلیل ان الصحابة
حین جمعوا القرآن لم یثبتوها رسما وحکمها باق عندهم الخامس ما نسخ رسمه لا حکمه ولا یعلم الناسخ
له وذلک کما فی الصحیح لو کان لابن آدم وادیان من ذهب لتمنی لهما ثالثا لا یملأ جوف ابن آدم
الا التراب ویتوب الله علی من تاب فان ہذا کان قرآنا ثم نسخ رسمه قال ابن عبد البر قیل انه فی سورة
ص وفی الصحیح ایضا انه نزل فی القرآن حکایة عن اهل بیر معونة انهم قالوا ابلغوا قومنا ان قد لقینا
ربنا فرضی عنا وارضانا السادس ناسخ صار منسوخا ولیس بینهما لفظ متلو کالمواریث بالحلف
والنصرة فانه نسخ بالتوارث بالاسلام والهجرة ونسخه بآیة المواریث قال ابن السمعانی عندی
ان القسمین الاخیرین تکلف لیس یتحقق فیهما النسخ التاسعة لا خلاف فی جواز نسخ القرآن
بالقرآن ونسخ السنة المتواترة وجواز نسخ الاحاد بالاحاد ونسخ الاحاد بالمتواتر واما نسخ القرآن والمتواتر
من السنة بالاحاد فقد وقع الخلاف فی ذلک فی الجواز والوقوع اما الجواز عقلا فقال به الاکثرون واما
الوقوع فذهب الجمهور الی انه غیر واقع وذهب جماعة من اهل الظاهر الی وقوعه وهی روایة عن احمد
وهو الحق ومما یرشدک الی جواز النسخ بما صح من الاحاد لما هو اقوی متنا او دلالة منها ان الناسخ فی الحقیقة
انما جاء رافعا لاستمرار حکم المنسوخ ودوامه وذلک ظنی وان کان دلیله قطعیا فالمنسوخ انما هو ہذا الظنی
لا ذلک القطعی فتامل ہذا العاشرة یجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور وهو مذهب ابی حنیفة
وعامة المتکلمین وذهب الشافعی الی انه لا یجوز نسخ القرآن بالسنة وان کانت متواترة وبه جزم الصیرفی
والخفاف وقد استنکر جماعة من العلماء ما ذهب الیه الشافعی من المنع قال الکیا الهراسی هفوات الکبار
علی اقدارهم ومن عد خطاؤه عظم قدره قال وکان عبد الجبار کثیرا ما ینظر مذهب الشافعی فی الاصول
والفروع فلما وصل الی ہذا الموضع قال ہذا الرجل کبیر ولکن الحق اکبر منه قال ولم نعلم احدا منع من جواز
نسخ الکتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر والمغالون فی حب الشافعی لما راوا ہذا القول لا یلیق
بعلو قدره وهو الذی مهد ہذا الفن ورتبه واول من اخرجه قالوا لا بد ان یکون لهذا القول من ہذا العظیم

محمل شتمقوا فی محالّ ذکرو ہا انتہی ولا یخفاک ان السنة شرع من اللہ عزوجل کما ان الکتاب شرع منه سبحانه وقد قال
ما اتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنه فانتہوا وامر سبحانه باتباع رسوله فی غیر موضع فہذه بمجرده یدل علی ان السنة
الثابتة عنه ثبوتا علی حد ثبوت الکتاب العزیز حکمها حکم القرآن فی النسخ وغیره ولیس فی العقل
ما یمنع من ذٰلک ولا فی الشرع ومن جملة ان السنة فیه نسخت القرآن قوله کتب علیکم اذا حضر احدکم
الموت الآیة وقوله وان فاتکم شیٔ من ازواجکم الی الکفار الآیة وقوله قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما الآیة
فانها منسوخة بالنهی عن اکل ذی ناب من السباع ومخلب من الطیر وقوله حرمت علیکم المیتة فانها
منسوخة باحادیث الدباغ علی نزاع طویل فی کون ما فی ہذه الآیات منسوخا بالسنة واما نسخ السنة
بالقرآن فذٰلک جائز عند الجمہور قال السمعانی انه الاولی بالحق وجزم به الصیرفی ولا وجه للمنع قط
ولم یات فی ذٰلک ما یتشبث به المانع لا من عقل ولا من شرع بل ورد فی الشرع نسخ السنة
بالقرآن فی غیر موضع فمن ذٰلک قوله تعالی قد نری تقلب وجہک فی السماء الآیة وکذٰلک نسخ
صلحه صلی اللہ علیه وسلم لقریش علی ان یرد لہم النساء بقوله تعالی فلا ترجعوہن الی الکفار ونسخ
تحلیل الخمر بقوله تعالی انما الخمر والمیسر الآیة ونسخ تحریم المباشرة بقوله تعالی فالآن باشروہن
ونسخ صوم یوم عاشورا بقوله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه ونحو ذٰلک مما یکثر تعداده

الحادیة عشرة ذہب الجمہور الی ان الفعل من السنة ینسخ القول کما ان القول
ینسخ الفعل وقد وقع ذٰلک فی السنة کثیرا ومنه قوله صلی اللہ علیه وسلم فی السارق فان عاد
فی الخامسة فاقتلوه ثم رفع الیه فی الخامسة فلم یقتله فکان ہذا الترک ناسخا للقول وقال الثیب
بالثیب جلد مائة والرجم ثم رجم ماعزا ولم یجلده وثبت فی الصحیح من قیامه صلی اللہ علیه وآله وسلم
للجنازة ثم ترک ذٰلک وثبت عنه صلی اللہ علیه وسلم صلوا کما رأیتمونی اصلی ثم فعل غیر ما کان یفعله
وترک بعض ما کان یفعله فکان نسخا وہذا کثیر فی السنة لمن تتبعه ولم یات المانع بدلیل علی ذٰلک
لا من عقل ولا من شرع **الثانیة عشرة** الاجماع لا ینسخ ولا ینسخ به عند الجمہور ولا یصح
ان یکون الاجماع منسوخا بالقیاس لان من شرط العمل به ان لا یکون مخالفا للاجماع وقال بعض الحنابلة
یجوز النسخ بالاجماع لکن لا بنفسه بل بسنده وممن جوزه الحافظ البغدادی فی کتاب الفقیه والمتفقه ومثله
بحدیث الوادی الذی فی الصحیح حین نام رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم واصحابه فما ایقظہم الا حر الشمس

وقال فی آخره فاذا سهی احدکم عن صلوة فلیصلها حین یذکرها ومن الغد للوقت قال فاعادة الصلوة المنسیة
بعد قضائها حال الذکر وفی الوقت منسوخ باجماع المسلمین لایجب ولایستحب **المسئلة الثالثة عشرة**
ذهب الجمهور الی ان القیاس لایکون ناسخا وقالوا لایجوز نسخ شئ من القرآن والسنة بالقیاس
لان القیاس یستعمل مع عدم النص فلایجوز ان ینسخ النص قال الصیرفی لایقع النسخ الابدلیل
توقیفی ولاحظ للقیاس فیه اصلا وهو الحق وقیل ینسخ به المتواتر ونص القرآن وقیل اخبار الاحاد
فقط وقیل یجوز بالقیاس الجلی لاالخفی وقیل اذا کانت علته منصوصة لامستنبطة واما کونه منسوخا فلاشک انه
یکون منسوخا بنسخ اصله وهل یصح نسخه مع بقاء اصله فی ذلک خلاف الحق منعه وبه قال قوم من اهل الاصول
المسئلة الرابعة عشرة فی نسخ المفهوم وقد تقدم تقسیمه الی موافقة ومخالفة اما مفهوم المخالفة فیجوز ذلک
مع نسخ اصله وذلک ظاهر ویجوز بدون نسخ اصله کقوله الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بقوله اذا قعد
بین شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل وبقی منطوقه محکما غیر منسوخ لان الغسل واجب من الانزال
بلاخلاف واما نسخ الاصل دون المفهوم ففیه احتمالان والاظهر انه لایجوز واما مفهوم الموافقة فاختلفوا
هل یجوز نسخه والنسخ به ام لا اما جواز النسخ به فجوزه القاضی فی التقریب وجزم به ابن السمعانی ونقل الآمدی
والفخر الرازی الاتفاق علیه واستغربه الزرکشی واما جواز نسخه فهو قسمان الاول ان ینسخ مع بقاء اصله
والثانی ان ینسخ تبعا لاصله ولاشک فی جواز الثانی واما الاول فقد اختلف فیه علی قولین احدهما
الجواز وبه قال اکثر المتکلمین الثانی المنع وصححه سلیم الرازی وجزم به الرویانی والماوردی وذهب
بعض المتاخرین الی التفصیل فقال ان کانت علة المنطوق لاتحتمل التغییر کاکرام الوالدین بالنهی عن
التافیف فیمتنع نسخ الفحوی لانه یناقض المقصود وان احتملت النقض جاز کما لو قال لغلامه لاتعط
زیدا درهما قاصدا بذلک حرمانه ثم یقول اعطه اکثر من درهم ولاتعطه درهما لاحتمال انه انتقل من علة
حرمانه الی علة مواساته وهذا التفصیل قوی جدا **المسئلة الخامسة عشرة** فی الزیادة علی النص هل
یکون نسخا لحکم النص ام لا وذلک یختلف باختلاف الصور فالزائد اما ان یکون مستقلا بنفسه اولا والمستقل
اما ان یکون من غیر جنس الاول کزیادة وجوب الزکوة علی الصلوة فلیس بناسخ لما تقدم من العبادات
بلاخلاف ولایخالف فی مثل هذا احد من اهل الاسلام لعدم التنافی واما ان یکون من جنسه کزیادة صلوة
علی الصلوات الخمس فهذا لیس بنسخ علی قول الجمهور وذهب بعض اهل العراق الی انها نسخ لحکم المزید علیه

وهو قول باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل والثاني المستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التغريب على الجلد وزيادة وصف الرقبة بالايمان فاختلفوا فيه على اقوال الاول انه لا يكون نسخا مطلقا وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم الثاني انها نسخ وهو قول الحنفية سواء كانت الزيادة في السبب او الحكم الثالث ان كان المزيد عليه ينفي الزيادة بفحواه فان تلك الزيادة نسخ كقوله في سائمة الغنم الزكوة فانه يفيد نفي الزكوة على المعلوفة وان كان لا ينفي لا يكون نسخا الرابع ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل على حد ما كان يفعل قبلها لم يعتد كزيادة ركعة تكون نسخا وان كان المزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة لم يكن نسخا واختاره الباقلاني والبصري والاسترآبادي الخامس ان تتصل به فهي نسخ وان تنفصل عنه فلا يكون نسخا واختاره الغزالي السادس ان تكون مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا حكاه ابن فورك عن اصحاب ابي حنيفة وبه قال الكرخي وابو عبد الله البصري السابع ان رفعت حكما عقليا او ما ثبت باعتبار الاصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا وان تضمنت رفع حكم شرعي كانت نسخا حكاه ابن برهان عن اصحاب الشافعي وقال انه الحق واختاره الآمدي وابن الحاجب والفخر الرازي والبيضاوي قال الصفي الهندي انه اجود الطرق واحسنها قال بعض المحققين هذه التفاصيل لا حاصل لها وليست في محل النزاع فانه لا ريب عند الكل ان ما رفع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام في ان النسخ رفع او بيان وما لم يكن كذلك فليس بنسخ وقال الزركشي فائدة هذه المسئلة ان ما ثبت انه من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ الا بقاطع كالتغريب فان ابا حنيفة نفاه لانه نسخ للقرآن بخبر الواحد وقبله الجمهور اذ لا معارضة وقد ردوا يعني الحنفية بذلك اخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن كاحاديث تعين الفاتحة في الصلوة وما ورد في الشاهد واليمين وايمان الرقبة واشتراط النية في الوضوء انتهى حاصله واذا عرفت ان هذه هي الفائدة في هذه المسئلة التي طالت ذيولها وكثرت شعبها هان عليك الخطب السادسة عشرة الاختلاف في ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط منها والاتفاق ايضا في ان ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا لها واما ما يتوقف عليه فان كان جزءا لها كالشطر او خارجا كالشرط ففيه مذاهب الاول انه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام واليه ذهب الشافعية واختاره الفخر الرازي والآمدي قال الاصفهاني

انه الحق وحكى هذا عن الكرخي الثاني انه نسخ للعبادة واليه ذهب الحنفية الثالث التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة وبين الجزء كالقيام والركوع في الصلوة فيكون نسخه نسخا واليه ذهب عبد الجبار ووافقه الغزالي وصححه القرطبي وهذا في الشرط المتصل اما الشرط المنفصل فقيل لا خلاف في ان نسخه ليس بنسخ للعبادة لانها عبادتان منفصلتان **السابعة عشرة** في الطرق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخا وذلك امور الاول ان يكون فيه ما يدل على تقدم احدهما وتاخر الآخر في النزول لا التلاوة ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى الآن خفف الله عنكم ومثل قوله أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقة الثاني ان يعرف ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان يقول هذا ناسخ لهذا او ما في معناه كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الثالث ان يعرف ذلك بفعله صلى الله عليه وسلم كرجمه لماعز ولم يجلده الرابع اجماع الصحابة على ان هذا ناسخ وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكوة قال الزركشي وكذا حديث من غل صدقته فقال انا اخذها وشطر ماله فان الصحابة اتفقوا على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على نسخه انتهى وقد ذهب الجمهور الى ان اجماع الصحابة من ادلة بيان الناسخ والمنسوخ قال القاضي يستدل بالاجماع على ان معه خبرا وقع به النسخ لان الاجماع لا ينسخ به الخامس نقل الصحابي تقدم احد الحكمين وتاخر الآخر اذ لا مدخل للاجتهاد فيه قال ابن السمعاني هو واضح اذا كان الخبران غير متواترين اما اذا قال في المتواتر انه كان قبل الآحاد ففيه خلاف قال الاكثرون انه لا يقبل لانه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد وهو غير جائز وقيل يقبل وشرط ابن السمعاني كون الراوي لهما واحدا السادس كون احد الحكمين شرعيا والآخر موافقا للعادة فيكون الشرعي ناسخا وخالف في ذلك القاضي ابو بكر والغزالي واما حداثة الصحابي وتاخر اسلامه فليس ذلك من دلائل النسخ واذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فرجح قوم منهم ابن الحاجب الوقف وقال الآمدي ان علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما فعندي ان ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما ان امكن وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك

المقصد الخامس في القياس وما يتصل به من الاستدلال

كالاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة وفيه فصول سبعة

الفصل الاول في تعريفه وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به وذكروا له حدوداً على كل حد منها اعتراضات يطول الكلام بذكرها واحسن ما يقال في حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما قال الروياني موضوعه طلب احكام الفروع المسكوت عنها من الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع باصله وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه

الفصل الثاني في حجيته قد وقع الاتفاق على انه حجة في الامور الدنيوية كما في الادوية والاغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وانما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين مع الفقهاء والمتكلمين الى انه اصل من اصول الشريعة يستدل به على الاحكام التي يرد بها السمع ثم قالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به ولكل منهما تفصيل لذلك لا نذكره لقلة الفائدة ثم اختلفوا فقال الاكثرون هو دليل بالشرع وقال القفال والبصري دليل بالعقل وذهب اهل الظاهر الى امتناعه عقلا وشرعا واليه ميل احمد بن حنبل ثم اختلفوا هل دلالة السمع عليه قطعية او ظنية فذهب الاكثرون الى الاول وذهب ابو الحسين والآمدي الى الثاني واول من باح بانكار القياس النظام وتابعه قوم من المعتزلة وتابعهم على نفيه في الاحكام داود الظاهري قال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم لا خلاف بين فقهاء الامصار وسائر اهل السنة في نفي القياس في التوحيد واثباته في الاحكام الا داود فانه نفاه فيهما جميعا قال الاستاذ ابو منصور اما داود فزعم انه لا حادثة الا وفيها حكم منصوص عليه في الكتاب او السنة او معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك يغني عن القياس قال ابن حزم ذهب اهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله به والقول بالعلل باطل انتهى والحاصل ان داود الظاهري واتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة وقد استدل المانعون من القياس بادلة عقلية ونقلية ولا حاجة لهم الى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم وايراد الدليل على القائلين به وقد جاءوا بادلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نطول البحث بذكرها وجاءوا بادلة نقلية فقالوا دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع واطالوا الكلام في الاستدلال بها على ذلك وشغلوا الحيز بما لا طائل تحته وما الدليل على انهم قالوا بجميع انواع القياس الذي اعتبره كثير من الاصوليين

واثبتوه بمسالك ينقطع فيها اعناق الابل وتسافر فيها الاذهان حتى تبلغ الى ما ليس بشئ وتتغلغل فيها العقول حتى تاتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه قال تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها وجاءت نصوص الكتاب العزيز باكمال الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويؤيد براهينه كقوله سبحانه اليوم اكملت لكم دينكم ولا معنى للاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه الشرع اما بالنص على كل فرد فرد او باندراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين واذا عرفت هذا فاعلم ان القياس الماخوذ به هو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب او لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياسا وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياسا وان كان منصوصا على علته او مقطوعا فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الاصل مشمولا به مندرجا تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعّدوه لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح ان في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفي بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرفه من عرفه وجهله من جهله

الفصل الثالث في اركان القياس

وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ولا بد من هذه الاربعة في كل قياس والاصل يطلق على امور منها الذي يقع عليه القياس وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه قال الفقهاء هو الحكم المشبه به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح وقيل غير ذلك وعلى الجملة الفقهاء يسمون محل الوفاق اصلا ومحل الخلاف فرعا والمشاحة في الاصطلاحات ولا يتعلق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة فالاصل هو المشبه به ولا يكون ذلك الا المحل الحكم لا نفس الحكم ولا الدليل والفرع هو المشبه لا الحكم والعلة هي الوصف الجامع بين الاصل والفرع والحكم هو ثمرة القياس ثم المراد به اثبات الفرع لعد ثبوته لاصله ولا يكون القياس صحيحا الا بشروط اثنى عشر لا بد من اعتبارها في الاصل الاول ان يكون الحكم الذي اريد تعديته الى الفرع ثابتا في الاصل الثاني ان يكون الحكم الثابت في الاصل شرعيا

لا عقليا ولغويا **الثالث** ان يكون الطريق الى معرفة علته سمعية **الرابع** ان يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب والسنة وقيل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم الموافقة او المخالفة فالظاهر انه يجوز عليهما عند من اثبتهما واما ما ثبت بالاجماع ففيه وجهان اصحهما الجواز والثاني عدم الجواز وهذا ليس بصحيح **الخامس** ان لا يكون الاصل المقيس عليه فرعا لاصل آخر واليه ذهب الجمهور وخالف فيه بعض الحنابلة فاجازوه **السادس** ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع **السابع** ان يكون الحكم في الاصل متفقا عليه اي عند الخصمين فقط لينضبط فائدة المناظرة وقيل عند الائمة قال الزركشي والصحيح الاول **الثامن** ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب والجمهور على اعتبار هذا الشرط وخالفهم جماعة فلم يعتبروه وقد طول الاصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته **التاسع** ان لا يكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع على خلاف فيه **العاشر** ان لا يكون معدولا عن قاعدة القياس كشهادة خزيمة وعدد الركعات ومقادير الحدود ولان اثبات القياس عليه اثبات للحكم مع منافيه وبه قال الحنفية وجوزه اصحاب الشافعي **الحادي عشر** ان لا يكون حكم الاصل منسوخا على خلاف في ذلك **الثاني عشر** ان لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الاصل فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين او الضدين وهو محال هذا حاصل ما ذكروه من الشروط المعتبرة في الاصل وفصلها في الارشاد وقد ذكر بعض اهل الاصول شروطا والحق عدم اعتبارها **والعلة** ركن لا يصح القياس بدونها لانها الجامعة بين الاصل والفرع وذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم الى صحته من غير علة اذا لاح بعض شبه والحق ما ذهب اليه الجمهور من انها معتبرة لا بد منها في كل قياس وهي في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله وفي الاصطلاح اختلفوا فيها على اقوال سبعة حكاها في الارشاد منها انها المعرفة للحكم ان وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وقيل انها الموجبة الحكم على معنى ان الشارع جعلها موجبة لذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي وبالجملة لها اسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال انها **السبب** **والامارة** **والداعي** **والمستدعي** **والباعث** **والحامل** **والمناط** **والدليل** **والمقتضي** **والموجب** **والمؤثر** وذهب المحققون الى انه لا بد من دليل على صحتها لانها شرعية كالحكم ولها شروط اربعة وعشرون **الاول** ان تكون مؤثرة في الحكم بان يغلب على ظن المجتهد ان الحكم حاصل عند ثبوتها لاجلها دون شيء سواها **الثاني** ان يكون وصفا ضابطا بان يكون تاثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا لحكمة مجردة لخفائها

فلا يظهر الحاق غيرها بها الثالث ان يكون ظاهره جلية لاخفي منه ولامساوية له الرابع ان تكون
سالمة بحيث لايردها نص ولااجماع الخامس ان لايعارضها من العلل ماهو اقوى منها
السادس ان تكون مطردة اى كلما وجدت وجد الحكم فان عارضها نقض اوكسر بطلت
السابع ان لاتكون عدما في الحكم الثبوتي اى لايعلل الحكم الوجودي بالوصف العدمي قاله جماعة
وذهب الاكثرون الى جوازه الثامن ان لاتكون العلة المتعدية هي المحل اوجزءا منه لان
ذلك يمنع من تعديتها التاسع ان ينتفي الحكم بانتفاء العلة العاشر ان تكون اوصافها
مسلمة اومدلولا عليها الحادي عشر ان يكون الاصل المقيس عليه معللا بالعلة التي يعلق
عليها الحكم في الفرع بنص اواجماع الثاني عشر ان لاتكون موجبة للفرع حكما وللاصل حكما
آخر غيره الثالث عشر ان لاتوجب ضدين الرابع عشر ان لايتاخر ثبوتها عن ثبوت
حكم الاصل خلافا لقوم الخامس عشر ان يكون الوصف معينا السادس عشر
ان يكون طريق اثباتها شرعيا السابع عشر ان لايكون وصفا مقدرا وذهب الاكثرون
الى جوازه خلافا للاقلين من المتاخرين الثامن عشر ان كانت مستنبطة فالشرط ان لاترجع
على الاصل بابطاله اوابطال بعضه لئلا يفضي الى ترك الراجح الى المرجوح التاسع عشر ان كانت
مستنبطة فالشرط ان لايعارض بمعارض مناف موجود في الاصل العشرون ان كانت مستنبطة
ان لاتتضمن زيادة على النص الحادي والعشرون ان لايكون معارضة لعلة اخرى تقتضي نقيض حكمها
الثاني والعشرون اذا كان الاصل فيه شرط فلايجوز ان تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط
الثالث والعشرون ان لايكون الدليل الدال عليها ولايحكم الفرع لابعمومه ولابخصوصه
للاستغناء عن القياس الرابع والعشرون ان لاتكون مؤيدة لقياس اصل منصوص عليه بالاثبات
على اصل منصوص عليه بالنفي فهذه شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الاصح ذكرها
في الارشاد

الفصل الرابع في الكلام على مسالك العلة

وهي طرقها
الدالة عليها ولما كان لايكتفي في القياس بمجرد وجود الجامع في الاصل والفرع لابد في اعتباره
من دليل يدل عليه والادلة اما النص او الاجماع او الاستنباط او العقل احتاجوا الى بيان مسالكها
واختلفوا في عدد هذه المسالك فقال الرازي هي عشرة قال وامور آخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة انتهى

وذكر منها ههنا احد عشر مسلكا **المسلك الاول** الاجماع وهو نوعان اجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر واجماع على اصل التعليل وان اختلفوا في عين العلة كاجماع السلف على ان الربا في الاصناف الاربعة معلل واختلفوا في العلة ماذا هي ولا يشترط فيه ان يكون قطعيا بل يكتفى فيه بالاجماع الظني **المسلك الثاني** النص على العلة اي ما كان دالا عليها من الكتاب والسنة وهو قاطعة كانت او محتملة والقاطع ما يكون صريحا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وغير القاطع ثلثة اللام وان والباء كقوله تعالى ليعبدون وقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والاخذ بالعلة المنصوصة من باب القياس عند الجمهور ومن العلماء من ينفيه عند النافين له والخارج على هذا النفي وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما يستعظم من الخلاف في هذه المسئلة والتعليل قد يكون مستفادا من حرف من حروفه وهي كي واللام واذن ومن والباء والفاء وان ونحو ذلك ومنها الاسم من اسمائه وهي العلة كذا الموجب كذا السبب كذا المؤثر كذا لاجل كذا المقتضي كذا ونحو ذلك ومنها الفعل من الافعال الدالة على ذلك كقوله علّلت بكذا او شبهت بكذا ومنها السياق فانه قد يدل على العلة والنص على العلة صريح وظاهر والصريح اعلاه ان يقول لعلة كذا او سبب كذا او نحو ذلك ثم لاجل كذا او من اجل كذا ثم كي يكون كذا وجعله الرازي من الظاهر ثم اذن وجعله الجويني من الظاهر ثم ذكر المفعول له نحو ضربته تاديبا والظاهر اعلاه اللام ثم ان المفتوحة المخففة ثم ان المكسورة الساكنة ثم ان المشددة واجمع النحاة على انها لا ترد للتعليل ثم الباء وقيل هي للمقابلة نحو هذا بذاك ثم الفاء اذا علق بها الحكم على الوصف ثم لعل على راي نحاة الكوفة ثم اذ ثم حتى وعد هذه الثلثة الاخيرة من دلائل التعليل ضعف ظاهر وقد عد منها لا جرم نحو لا جرم ان لهم النار وعد ايضا جميع ادوات الشرط والجزاء وعد الجويني منها الواو وفي هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بمعاني اللغة العربية **المسلك الثالث** الايماء والتنبيه وهو انواع **الاول** تعليق الحكم على العلة بالفاء **الثاني** ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن علة لعري عن الفائدة **الثالث** ان يفرق بين حكمين بوصف نحو للراجل سهم وللفارس سهمين **الرابع** ان يذكر عقب الكلام او في سياقه شيئا لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام نحو وذروا البيع لان البيع لا يمنع منه مطلقا **الخامس** ربط الحكم باسم مشتق فان تعليق الحكم به مشعر بالعلية نحو اكرم زيدا العالم **السادس** ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء نحو

ومن يتق الله يجعل له مخرجا اي لاجل تقواه **السابع** تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه نحو قوله
ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن **الثامن** انكاره سبحانه على من زعم انه
لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله ايحسب الانسان ان يترك سدى
التاسع انكاره سبحانه ان يسوي بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين فالاول كقوله افنجعل
المسلمين كالمجرمين والثاني كقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقد اختلف في
اشتراط مناسبة الوصف المومي اليه للحكم في الانواع السابقة فاشترطه الجويني والغزالي وذهب الاكثرون
الى عدم اشتراطه وذهب قوم الى التفصيل **المسلك الرابع** الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي
صلى الله عليه وسلم كان يسجد للسهو وقد يكون ذلك الفعل من غيره كرجم ماعز وهكذا الترك له حكم
الفعل كتركه للطيب والصيد ومما يجتنبه المحرم فان ذلك لاجل الاحرام **المسلك الخامس**
السبر والتقسيم وهو في اللغة الاختبار وفي الاصطلاح قسمان ان يدور بين النفي والاثبات وهذا هو المنحصر
والثاني ان لا يكون كذلك وهو المنتشر وفي الاول حصر الاوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه
ثم اختبارها في المقيس وابطال ما لا يصلح منها بدليله وذلك الابطال اما بكونه ملغى او وصفا طرديا او يكون
فيه نقض او كسر او خفاء او اضطراب فيتعين الباقي للعلية وقد يكون في القطعيات وفي الظنيات ويشترط
اولا ان يكون الحكم في الاصل معللا بمناسب خلافا للغزالي وثانيا ان يقع الاتفاق على ان العلة لا تركيب فيها
كما في مسئلة الربا وثالثا ان يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك او يعجز عن اظهار وصف زائد والا فيكفي
المستدل ان يقول بحثت عن الاوصاف فلم اجد سوى ما ذكرته ونازع فيه بعضهم قال الاصفهاني
قوله في جواب طالب الحصر بحثت وسبرت فلم اجد غير هذا فاسد لان سبره لا يصلح دليلا وجهله لا يوجب
على الخصم امرا واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره واما المنتشر وذلك بان لا يدور بين النفي
والاثبات او دار لكن كان الدليل على نفي علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا وفيه مذاهب **الاول**
انه ليس بحجة مطلقا **الثاني** انه حجة في العمليات فقط واختاره الجويني وابن برهان وابن السمعاني
قال الصفي هو الصحيح **الثالث** انه حجة للناظر دون المناظر واختاره الآمدي وحكى ابن العربي انه دليل
قطعي وعزاه الى الشافعية وقال هو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا وتصريحا في مواطن كثيرة
فمن الضمن قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام الى قوله حكيم عليم ومن التصريح قوله ثمانية ازواج

الى قوله الناظمين ﴿ وقد انكر بعض اهل الاصول ان يكون السبر والتقسيم مسلكا **المسلك السادس**
المناسبة ويعبر عنها بالاخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج
المناط وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه والمناسبة في اللغة الملائمة والمناسب الملائم
وقد اختلف في تعريفها فقيل انها الملائم لافعال العقلاء في العادات اي ما يكون بحيث يقصد العقلاء
تحصيله على مجاري العادة وقيل انها ما تجلب للانسان نفعا او تدفع عنه ضررا وقيل هي ما لو عرض
على العقول لتلقته بالقبول قال الغزالي والحق انه يمكن اثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط
فاذا ابداه المعلل فلا يلتفت الى جحده انتهى وهو صحيح فانه لا يلزم المستدل الا ذلك والمناسب قسمان
حقيقي واقناعي والحقيقي ينقسم الى ما هو واقع في محل الضرورة ومحل الحاجة ومحل التحسين **الاول** الضروري
وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس احدها حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لولا ذلك لتهارج
الخلق واختل نظام المصالح ثانيها حفظ المال بامرين ايجاب الضمان على المتعدي والقطع بالسرقة
ثالثها حفظ النسل بتحريم الزنا وايجاب العقوبة عليه رابعها حفظ الدين بشرعية القتل بالردة
والقتال للكفار خامسها حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر وزاد بعضهم سادسا وهو حفظ
الاعراض فان عادة العقلاء بذل نفوسهم واموالهم دون اعراضهم وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد
ويلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضروري كتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه وتحريم البدعة والمبالغة
في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك
الثاني الحاجي وهو ما يقع في محل الحاجة لا محل الضرورة كالاجارة والمساقاة والقراض والمناسبة
قد تكون جلية فتنتهي الى القطع كالضروريات وقد تكون خفية كالمعاني المستنبطة لا دليل الا مجرد احتمال
اعتبار الشرع لها وتختلف تاثيرها بالنسبة الى الجلاء والخفاء **الثالث** التحسيني وهو ما يكون غير معارض
للقواعد كتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثا على
مكارم الاخلاق كما قال تعالى ويحرم عليهم الخبائث ثم المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها
بالملائمة والتاثير وعدمها الى ثلاثة اقسام **الاول** ما علم اعتبار الشرع له والمراد بالعلم الرجحان
وبالاعتبار ايراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الايماء اليه والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة
وهو المراد بقوله يشهد له اصل معين وذكر الغزالي في شفاء العليل له اربعة احوال فصلها في الارشاد

الثانی ما علم الغاء الشرع له الثالث ما لا یعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو المسمی بالمصالح المرسلة
وسنذکرها فصلا مستقلا ثم المناسب اصناف الاول المؤثر وهو ان یدل النص والاجماع علی
کونه علة تدل علی تاثیر عین الوصف فی عین الحکم او نوعه فی نوعه الثانی الملائم وهو ان یعتبر الشارع
عینه فی عین الحکم بترتب الحکم علی وفق الوصف لا بنص ولا اجماع الثالث الغریب وهو ان یعتبر
عینه فی عین الحکم بترتب الحکم علی وفق الوصف فقط کالاسکار فی تحریم الخمر الرابع المرسل غیر الملائم
واتفقوا علی رده والخامس الغریب غیر الملائم وهو مردود بالاتفاق واختلفوا هل تنخرم المناسبة
بالمعارضة التی تدل علی وجود مفسدة او فوات مصلحة تساوی المصلحة او ترجح علیها علی قولین الاول
انها تنخرم والیه ذهب الاکثرون واختاره الصیدلانی وابن الحاجب الثانی انها لا تنخرم واختاره
الفخر الرازی والبیضاوی وهذا الخلاف انما هو اذا لم تکن المعارضة دالة علی انتفاء المصلحة اما
اذا کانت کذلک فهی قادحة المسلک السابع الشبه ویسمیه بعض الفقهاء الاستدلال
بالشیء علی مثله وهو من اهم ما یجب الاعتناء به قال ابن الانباری لست اری فی مسائل الاصول
مسئلة اغمض منه وقد اختلفوا فی تعریفه قال الجوینی لا یمکن تحدیده وقال غیره یمکن فقیل هو الحاق
فرع باصل لکثرة اشباهه للاصل فی الاوصاف من غیر ان یعتقد ان الاوصاف التی شابه الفرع
بها الاصل علیه حکم الاصل واختلف فی الفرق بینه وبین الطرد والحاصل ان الشبهی والطردی
یجتمعان فی عدم الظهور فی المناسب ویتخالفان فی ان الطردی عهد من الشارع عدم الالتفات
الیه واختلفوا فی کونه حجة علی مذاهب الاول انه حجة والیه ذهب الاکثرون الثانی انه لیس
بحجة وبه قال اکثر الحنفیة والیه ذهب من ادعی التحقیق منهم والیه ذهب القاضی ابو بکر والاستاذ ابو منصور
وابو اسحق المروزی وابو اسحق الشیرازی والصیرفی والطبری والثالث اعتباره فی الاشباه
الراجعة الی الصورة والرابع اعتباره فی ما غلب علی الظن انه مناط الحکم بان یظن انه مستلزم
لعلة الحکم فمتی کان کذلک صح القیاس سواء کان المشابهة فی الصورة او المعنی والیه ذهب الفخر الرازی
الخامس ان تمسک به المجتهد کان حجة فی حقه ان حصلت علیه الظن والا فلا واما المناظر فیقبل
منه مطلقا هذا اختاره الغزالی المسلک الثامن الطرد والمراد منه الوصف الذی لم یکن
مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا کان الحکم حاصلا مع الوصف فی جمیع الصور المغائرة لمحل النزاع

وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من الفقهاء ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلا
مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن الغلبة وقد جعل بعض اهل الاصول الطرد والدوران شيئا
واحدا وليس كذلك كما سياتي وقد اختلفوا في كون الطرد حجة فذهب بعضهم الى انه ليس بحجة مطلقا
وذهب آخرون الى انه حجة مطلقا وذهب بعض اهل الاصول الى التفصيل واختار الرازي والبيضاوي
انه حجة قال الكرخي هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا الفتوى به وسمى ابو زيد الذين
يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية حشوية اهل القياس قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء

المسلك التاسع الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في
صورة واحدة كالتحريم مع السكر في العصير ذهب الجمهور الى انه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم
قال الصفي الهندي هو المختار قال الجويني ذهب كل من يعزى الى الجدل الى انه اقوى ما تثبت
به العلل وقال الطبري ان هذا المسلك من اقوى المسالك وذهب بعض اهل الاصول الى انه
لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا واختاره ابن السمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب والفرق
بينه وبين الطرد ان الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة
وجودا وعدما

المسلك العاشر تنقيح المناط والتنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط
هو العلة ومعناه عند الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان يقال لا فرق بين الاصل
والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له
كقياس الامة على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا الذكورة وهو ملغى بالاجماع اذ لا مدخل له في العلية
قال الصفي الهندي والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام
يتناوله وغيره وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الاكثر وقطعيا لكن حصول القطع في ما فيه الالحاق بالغاء
الفارق اكثر من الذي الالحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع ومع
لا فرق بينهما في المعنى

المسلك الحادي عشر تحقيق المناط وهو ان يقع الاتفاق على علية
وصف بنص او اجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق ثم انهم جعلوا القياس
ثلثة اقسام من جهة العلة قياس علة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ انه مسكر فيحرم كالخمر وقياس
الدلالة وهو ان لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد

والقياس الذي في معنى الاصل هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق وهو تنقيح المناط وايضا قسموا القياس الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع كقياس الامة على العبد في احكام العتق والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة

الفصل الخامس في ما لا يجري فيه القياس

فمن ذلك الاسباب فذهب اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الشافعية وكثير من اهل الاصول الى انه لا يجري فيها وذهب جماعة من اصحاب الشافعي الى انه يجري فيها ومعنى القياس في الاسباب ان يجعل الشارع وصفا سببا للحكم فيقاس عليه اللواط في كونها سببا للحد وهل يجري القياس في الحدود والكفارات ام لا فمنعه الحنفية وجوزه غيرهم

الفصل السادس في الاعتراضات

اي ما يعترض به المعترض على كلام المستدل وهي في الاصل ثلاثة اقسام مطالبات وقوادح ومعارضة لان كلام المعترض اما ان يتضمن تسليم مقدمات الدليل او لا الاول المعارضة والثاني اما ان يكون جوابه ذلك الدليل او لا الاول المطالبة الثاني القدح وقد اطنب الجدليون في هذه الاعتراضات ووسعوا دائرة الابحاث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضا وبعضهم خمسة وعشرين وبعضهم جعلها عشرة وجعل الباقية راجعة اليها فقال هي فساد الوضع فساد الاعتبار عدم التاثير القول بالموجب النقض القلب المنع التقسيم المعارضة المطالبة والكل مختلف فيه وقد ذكرها جمهور اهل الاصول في اصول الفقه وخالف في ذلك الغزالي فاعرض عن ذكرها في اصول الفقه وقال انها كالعلاوة عليه وان موضع ذكرها علم الجدل وذكر منها في الارشاد ثمانية وعشرين اعتراضا تركتها لقلة نفعها لاهل الاتباع

الفصل السابع في الاستدلال

وهو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وهي ثلثة انواع الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا الثاني استصحاب الحال الثالث شرع من قبلنا قالت الحنفية الرابع منها الاستحسان وقالت المالكية الخامس منها هو المصالح المرسلة وسنفرد لكل واحد من هذه بحثا

الاول في التلازم

وحاصله يرجع الى الاستدلال بالاقيسة الاستثنائية والاقترانية قال الآمدي ومن انواع الاستدلال قولهم وجد السبب والمانع او فقد الشرط وقال بعضهم انه ليس بدليل وانما هو دعوى دليل والصواب انه استدلال لا دليل ولا مجرد دعوى

الثاني الاستصحاب

لامر وجودي او عدمي عقلي او شرعي ومعناه ان ما ثبت

فی الزمن الماضی فالاصل بقاؤہ فی الزمن المستقبل وہو آخر مدار الفتوی اذا لم یجد المفتی حکم الحادثة
فی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس فیاخذ حکمها من استصحاب الحال فی النفی والاثبات وفیه
مذاہب الاول انہ حجة وبہ قالت الحنابلة والمالکیة والشافعیة والظاہریة سواء کان فی النفی
او الاثبات الثانی انہ لیس بحجة والیہ ذہب اکثر الحنفیة والمتکلمین وہو خاص عندہم بالشرعیات
دون الحسیات لان اللہ سبحانہ اجری العادة فیہا بذلک الثالث انہ حجة علی المجتہد فی ما بینہ
وبین اللہ فاذا لم یجد دلیلا سواہ جاز لہ التمسک ولا یکون حجة علی الخصم عند المناظرة الرابع انہ یصلح
حجة للدفع لا للرفع والیہ ذہب اکثر الحنفیة الخامس انہ یجوز الترجیح بہ لا غیر نقل ہذا عن الشافعی
السادس ان المستصحب ان لم یکن غرضہ سوی نفی ما نفاہ صح ذلک وان کان غرضہ اثبات خلاف
قول خصمہ من وجہ یمکن استصحاب الحال فی نفی ما اثبتہ والراجح ان التمسک بالاستصحاب باق علی
الاصل قائم فی مقام المنع فلا یجب علیہ الانتقال عنہ الا بدلیل یصلح لذلک فمن ادعاہ جاء بہ
الثالث شرع من قبلنا وفیہ مسئلتان الاولی ہل کان نبینا صلی اللہ علیہ وسلم قبل البعثة
متعبدا بشرع ام لا واختلفوا فیہ علی مذاہب قال الجوینی ہذہ المسئلة لا تظہر لہا فائدة بل تجری مجری
التواریخ المنقولة ووافقہ المازری والماوردی وغیرہما وہذا صحیح واقرب الاقوال قول من قال
انہ کان متعبدا بشریعة ابراہیم علیہ السلام فقد کان کثیر البحث عنہا عاملا بما بلغ الیہ منہا کما یعرف
ذلک من کتب السیر وکما تفیدہ الآیات القرآنیة من امرہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد البعثة باتباع تلک الملة
فان ذلک یشعر بمزید خصوصیة لہا فلو قدرنا انہ کان علی شریعة قبل البعثة لم یکن الا علیہا الثانیة
ہل کان متعبدا بعد البعثة بشرع من قبلہ ام لا اختلفوا فی ذلک علی اقوال الاول انہ لم یکن متعبدا
باتباعہا بل کان منہیا عنہا وبہ قال ابو اسحق الشیرازی واختارہ الغزالی فی آخر عمرہ قال ابن السمعانی
انہ المذہب الصحیح الثانی انہ کان متعبدا بشرع من قبلہ الا ما نسخ منہ وبہ قال اکثر الشافعیة
والحنفیة وطائفة من المتکلمین واختارہ محمد بن الحسن وابن الحاجب وذہب الیہ معظم المالکیة
الثالث الوقف وفصل بعضہم فقال اذا بلغنا شرع من قبلنا علی لسان الرسول او لسان من
اسلم کعبد اللہ بن سلام وکعب الاحبار ولم یکن منسوخا ولا مخصوصا فانہ شرع لنا وممن ذکر ہذا القرطبی
ولا بد من ہذا التفصیل علی قول القائلین بالتعبد لما ہو معلوم من وقوع التحریف والتبدیل فاطلاقہم

مقيد بهذا القيد ولا اظن احدا منهم يأباه الرابع الاستحسان ونسب القول به الى الحنفية والحنابلة وانكره الجمهور قال الشافعي من استحسن فقد شرع قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها اهل العلم على ضربين احدهما واجب بالاجماع وهو انه يقدم الدليل الشرعي او العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وثانيهما ان يكون على مخالفة الدليل مثل ان يكون الشيء محظورا بدليل شرعي وفي عادات الناس التحقيق فهذا يحرم القول به وتجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان الدليل نصا او اجماعا او قياسا انتهى وبالجملة ان ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه اصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة المتقدمة فهو تكرار وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها اخرى

الفصل الخامس المصالح المرسلة

والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق قال الغزالي وهي ان يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد اصل متفق عليه وفيه مذاهب الاول منع التمسك بها مطلقا واليه ذهب الجمهور والثاني الجواز مطلقا الثالث ان كانت ملائمة لاصل كلي او جزئي من اصول الشرع جاز الاحكام عليها والا فلا قال ابن برهان انه الحق المختار الرابع ان كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فان احد هذه الثلثة لم تعتبر واختاره الغزالي والبيضاوي وههنا مباحث لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال الاولى في قول الصحابي وانهم قد اتفقوا على ان قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على اقوال الاول انه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور الثاني انه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال اكثر الحنفية ونقل عن مالك الثالث انه حجة اذا انضم اليه القياس فيقدم على قياس ليس معه قول صحابي وهو ظاهر قول الشافعي الرابع انه حجة اذا خالف القياس لانه لا محمل له الا التوقيف قال ابن برهان وهذا هو الحق المبين ومسائل الامامين ابي حنيفة والشافعي تدل عليه انتهى ولا يخفاك ان الكلام في قول الصحابي اذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد اما اذا لم يكن منها ودل الدليل على التوقيف فليس مما نحن بصدده والحق انه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الامة الا نبيها صلى الله عليه وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الامة مامورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك

فمن قال انما تقوم الحجة فی دین اللہ عزوجل بغیر کتاب اللہ وسنۃ رسولہ وما یرجع الیہما فقد قال
بما لا یثبت واثبت فی ہذہ الشریعۃ الاسلامیۃ ما لا امر بہ فان ہذا المقام لم یکن الا لرسل اللہ الذین
وان بلغ فی العلم والدین وعظم المنزلۃ ای مبلغ ولا شک ان مقام الصحبۃ مقام عظیم ولکن فی الفضیلۃ
وارتفاع الدرجۃ وعظمۃ الشان وہذا اسلم لا شک فیہ ولا تلازم بین ہذا وبین جعل کل واحد منہم
بمنزلۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجیۃ قولہ والزم الناس باتباعہ فان ذلک مما لم یاذن اللہ
ولا ثبت عنہ فیہ حرف واحد **الثانیۃ** الاخذ باقل ما قیل فانہ اثبتہ الشافعی والباقلانی
وحکی بعضہم اجماع اہل النظر علیہ وحقیقتہ ان یختلف المختلفون فی امر علی اقاویل فیاخذ باقلہا
اذا لم یدل علی الزیادۃ دلیل وقیل غیر ذلک والحاصل انہم جعلوا الاخذ باقل ما قیل مترکبا من
الاجماع والبراءۃ الاصلیۃ وقد انکر جماعۃ الاخذ باقل ما قیل قال ابن حزم وانما یصح ذلک اذا امکن
ضبط اقوال جمیع اہل الاسلام ولا سبیل الیہ وحکی قولا بانہ یوخذ باکثر ما قیل لیخرج من عہدۃ التکلیف بیقین
ولا یخفاک ان الاختلاف فی التقدیر بالقلیل والکثیر ان کان باعتبار الادلۃ فعرض المجتہد کما ہو
منہا مع الجرح بینہما ان امکن او الترجیح ان لم یکن وقد تقرر ان الزیادۃ الخارجۃ من مخرج صحیح الواقعۃ
غیر منافیۃ للمزید مقبولۃ یتعین الاخذ بہا والمصیر الی مدلولہا وان کان الاختلاف فی التقدیر
باعتبار المذاہب فلا اعتبار عند الجمہور بمذاہب الناس بل ہو متعبد باجتہادہ وما یودی الیہ
نظرہ من الاخذ بالاقل او بالاکثر او بالوسط واما المقلد فلیس لہ من الامر شیئ بل ہو اسیر امامہ
فی جمیع دینہ ولیتہ لم یفعل وقد اوضح الشوکانی الکلام فی التقلید فی المؤلف الذی سماہ ادب الطلب
وفی الرسالۃ المسماۃ القول المفید وقد وقع الخلاف فی الاخذ باخف ما قیل وقد صار بعضہم
الی ذلک لقولہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر وقولہ ما جعل علیکم فی الدین من حرج
وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثت بالحنیفیۃ السمحۃ السہلۃ وقولہ یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا
وبعضہم صار الی الاخذ بالاشق ولا معنی للخلاف فی مثل ہذا لان الدین کلہ یسر والشریعۃ جمیعہا
سمحۃ سہلۃ والذی یجب الاخذ بہ ویتعین العمل علیہ ہو ما صح دلیلہ فان تعارضت الادلۃ لم یصلح
ان یکون الاخف مما دلت علیہ او الاشق مرجحا بل یجب المصیر الی المرجحات المعتبرۃ **الثالثۃ**
لا خلاف ان المثبت للحکم یحتاج الی اقامۃ الدلیل علیہ واما النافی لہ فاختلفوا فی ذلک علی مذاہب

الاول انه يحتاج اليه وهو مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين وجزم به القفال والصيرفي
ولم ياتوا بحجة نيرة الثاني انه لا يحتاج الى اقامة دليل واليه ذهب اهل الظاهر الا ابن حزم
فانه رجح المذهب الاول وهذا المذهب قوي جدا فان النافي عهدته ان يطلب الحجة من المثبت
حتى يصير اليها ويكفيه في عدم ايجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الاصلية فانه لا ينقل عنها
الا دليل يصلح للنقل ولا وجه لبقية المذاهب السبعة في هذه المسئلة فلا اطول بذكرها الرابعة
سد الذرائع والذريعة هي المسئلة التي ظاهرها الاباحة ويتوصل بها الى فعل المحظور فذهب مالك
الى المنع من الذرائع وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها قلت ومن احسن ما يستدل به
على هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم الا وان حمى الله معاصيه فمن حام حول الحمى يوشك ان
يواقعه وهو حديث صحيح ويلحق به قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهو حديث صحيح ايضا وقوله
الاثم ما حاك في صدرك وكرهت ان يطلع عليه الناس وهو حديث حسن وقوله استفت قلبك وان
ولو افتاك المفتون وهو حديث حسن ايضا الخامسة دلالة الاقتران وقد قال بها
جماعة من اهل العلم فمن الحنفية ابو يوسف ومن الشافعية المزني وابن ابي هريرة ورأيت ابن نصر يستعملها
كثيرا ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكوة في الخيل بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها
وزينة قال فقرن بين هذه والبغال والحمير لا زكوة فيها اجماعا فكذلك الخيل وانكر دلالة الاقتران
الجمهور وهو الراجح السادسة دلالة الالهام واختاره جماعة من المتاخرين منهم الامام في تفسير
في ادلة القبلة وابن الصلاح في فتاواه قال ومن علامته ان ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض
آخر وقال الهام خاطر الحق من الحق واحتج بعض الصوفية بقوله تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا
اي تفرقون به بين الحق والباطل وقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا اي عن كل ما يلتبس على غيره
وجه الحكم فيه واحتج شهاب الدين السهروردي بقوله واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه واوحى ربك
الى النحل فهذا الوحي هو مجرد الالهام ثم ان من الوحي علوم ما تحدث في النفوس الزكية المطمئنة
قال صلى الله عليه وسلم ان من امتي المحدثين وان عمر لمنهم وقال تعالى فالهمها فجورها وتقواها
فاخبر ان النفوس ملهمة السابعة في رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم ذكر جماعة من اهل العلم
منهم الاستاذ ابو اسحق انه يكون حجة ويلزم العمل به وقيل لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي

وان كانت رؤيته صلى الله عليه وسلم حق والشيطان لا يتمثل به لكن النائم ليس من اهل التحمل للرواية لعدم حفظه وقيل انه يعمل به ما لم يخالف شرعا ثابتا ولا يخفاك ان الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبينا صلى الله عليه وسلم قد كمله الله تعالى ولم يأتنا دليل على ان رؤيته في النوم بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم اذا قال فيها بقول او فعل فيها فعلا يكون دليلا وحجة بل قبضه الله اليه عند ان كمل لهذه الامة ما شرعه لها على لسانه ولم يبق بعد ذلك حاجة للامة في امر دينها وبهذا تعلم ان لو قدرنا ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله او فعله حجة عليه ولا على غيره من الامة

المقصد السادس في الاجتهاد والتقليد

وفيه فصلان **الفصل الاول في الاجتهاد** وفيه مسائل **الاولى** في حده وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولا بد ان يكون عاقلا بالغا قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الاحكام من مآخذها وانما يتمكن من ذلك بشروط الاول ان يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر في احدهما لم يكن مجتهدا او لا يجوز له الاجتهاد ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق فيهما بالاحكام قال الغزالي وابن العربي قدر خمس مائة آية وهذا باعتبار الظاهر او ماله دلالة اولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام للقطع بان في الكتاب من الآيات التي يستخرج منها الاحكام اضعاف اضعاف ذلك بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الاحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والامثال وقيل من السنة خمس مائة حديث وهذا عجيب فان الاحاديث التي تؤخذ منها الاحكام الشرعية الوف مؤلفة قال ابن العربي ثلاثة آلاف وقال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكفيه مثل سنن ابي داؤد ومعرفة السنن للبيهقي مما يجمع احاديث الاحكام وتبعه الرافعي ونازعه النووي قال لا يصح التمثيل بسنن ابي داؤد فانها لم تستوعب وكم في البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس فيه وكذا قال ابن دقيق العيد ولا يخفاك ان كلام اهل العلم في هذا الباب من قبيل الافراط والتفريط والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة ان المجتهد لا بد ان يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها اهل الفن كالامهات الست وما يلحق بها مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات

والكتب التي التزم مصنفوها الصحة ولا يشترط في هذا ان يكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه بل
يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وتمييز الصحيح منها
والحسن والضعيف وكذا يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال **الثاني**
ان يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول
بحجيته ويرى انه دليل شرعي **الثالث** ان يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد
في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط حفظه عن ظهر قلب بل المعتبر التمكن من استخراجها
من مؤلفات الائمة وقد قربوها احسن تقريب وهذبوها ابلغ تهذيب ومن جملة المقدار المحتاج اليه
هو معرفة مختصراتها او كتاب متوسط فقد ابعد بل الاستكثار من الممارسة والتوسع في الاطلاع
على مطولاتها مما يزيد قوة في البحث وبصرا في الاستخراج وبصيرة في حصول مطلوبه **الرابع**
ان يكون عالما بعلم اصول الفقه فانه اهم العلوم للمجتهد وهو عماد فسطاط الاجتهاد واساسه الذي
تقوم عليه اركان بنائه وعليه ان يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته ومطولاته وينظر في كل مسئلة
من مسائله نظرا يوصله الى ما هو الحق فيها **الخامس** ان يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ بحيث
لا يخفى عليه شئ من ذلك وقد جمعت في ذلك رسالة بالفارسية سميتها افادة الشيوخ بمقدار
الناسخ والمنسوخ واثبت فيها ان المنسوخ من الكتاب خمس آية ومن السنة عشرة احاديث
لا غير يسهل حفظ ذلك على كل من ارادها وبالله التوفيق وشرط جماعة منهم الغزالي والفخر الرازي
العلم بالدليل العقلي ولم يشترطه الآخرون وهو الحق لان الاجتهاد انما يدور على الادلة الشرعية
لا على الادلة العقلية وكذلك ذهب الجمهور الى عدم اشتراط علم اصول الدين وذهب جماعة منهم
الاستاذ ابو اسحق وابو منصور الى اشتراط علم الفروع واختاره الغزالي وذهب آخرون الى عدم
اشتراطه وهو الراجح وعلم الجرح والتعديل مندرج تحت العلم بالسنة وكذا معرفة القياس بشروطه
تحت علم اصول الفقه فانه باب من ابوابه وشعبة من شعبه والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي العملي والمسئلة
الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون وهذا ضعيف **الثانية** هل يجوز خلو العصر عن المجتهد
ام لا فذهب جمع الى انه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس ما نزل اليهم
وبه قالت الحنابلة ويدل على ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من قوله لا تزال طائفة من امتي

على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وهذا هو الحق المبين وعن الاكثرين انه يجوز خلو العصر عن المجتهد
وبه جزم الرازی والرافعی والغزالی قال الزبيری لن تخلو الارض من قائم لله بالحجة فی كل وقت و
دهر وزمان وذلک قليل فی كثير قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا انتهى وبهذا تعلم ان القائلين
بخلو العصر عن المجتهد مما يقضی منه العجب فانهم ان قالوا ذلک باعتبار المعاصرين لهم فقد
عاصر القفال والغزالی والرازی والرافعی من الائمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء
والكمال جماعة منهم ومن كان له المام بعلم التاريخ واطلاع على احوال علماء الاسلام فی
كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا بل قد جاء بعدهم من اهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتبره
اهل العلم فی الاجتهاد وان قالوا ذلک لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان الله عز وجل رفع
ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الامة من كمال الفهم وقوة الادراک والاستعداد للمعارف
فهذه دعوى من ابطل الباطلات بل هی جهالة من الجهالات وان كان ذلک باعتبار تيسر العلم
لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى اهل عصورهم فهذه ايضا دعوى باطلة فانه
لا يخفى على من له ادنى فهم ان الاجتهاد قد يسره الله سبحانه للمتاخرين تيسيرا لم يكن للسابقين
لان التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت فی الكثرة الى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة
قد دونت وتكلم الائمة على التفسير والترجيح والتصحيح والتجريح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد
وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر الى قطر فالاجتهاد
على المتاخرين ايسر واسهل من الاجتهاد على المتقدمين ولا يخالف فی هذا من له فهم صحيح وعقل سوی
واذا امعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين انما اتوا من قبل انفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا
بغير علم الكتاب والسنة حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه واستصعبوا ما سهله الله على من رزقه العلم والفهم
وافاض على قلبه انواع علوم الكتاب والسنة وان اردت تمام الاطلاع على هذا البحث فارجع الى
ارشاد النقاد الى تيسير الاجتهاد والجنة فی الاسوة الحسنة بالسنة وما نوضح لک من وجد ممن لا يخالف
مخالف فی انه جمع اضعاف علوم الاجتهاد بعد عصرهم منهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد
ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقی ثم تلميذه ابن حجر العسقلانی ثم تلميذه السيوطی
فهؤلاء ستة اعلام من الشافعية كل واحد منهم تلميذ من قبله وامام كبير فی الكتاب والسنة محيط بعلوم الاجتهاد

احاطة استغناعنة عالم العلوم خارجة عنها ثم في المعاصرين لهولاء كثير من المماثلين لهم وجاء بعدهم من من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد ذكرنا تراجم بعضهم في كتابنا اتحاف النبلاء المتقين باحياء ماثر الفقهاء المحدثين فارجع اليه وبالجملة فتطويل البحث في مثل هذا الاياتي بكثير فائدة فان امره واضح من كل واضح وليس مايقوله من كان من اسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه ابواب المعارف ورزقه من العلم مايخرج به عن تقليد الرجال وما هذه باول قارورة جاء به المقلدون ولا هي باول مقالة باطلة قالها المقصرون ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره فقد تجرى على الله عز وجل ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة ويا لله العجب من مقالات هي جهالات وضلالات فان هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة وانه لم يبق الا تقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء فان كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق لهولاء الا التقليد لمن تقدمهم ولا يتمكنون من معرفة احكام الله تعالى من كتاب الله وسنة رسوله فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة والمقالة الزائفة وهل النسخ الا هذا سبحانك هذا بهتان عظيم **الثالثة** في تجزى الاجتهاد وهو ان يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده مايحتاج اليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى انه يتجزى وعزاه الصفي الهندي الى الاكثرين قال ابن دقيق العيد وهو المختار وجوزه الغزالي والرافعي وذهب آخرون الى المنع قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما اذا عرف بابا دون باب اما مسئلة دون مسئلة فلا يتجزى قطعا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه صرح الانباري انتهى **الرابعة** اختلفوا في جواز الاجتهاد للانبياء صلوات الله عليهم اجمعين بعد ان اجمعوا على انه يجوز عقلا تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين وايضا اجمعوا على انه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها حكى هذا الاجماع سليم الرازي وابن حزم وذلك كما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من ارادته ان يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما عزم اليه من ترك تلقيح ثمار المدينة فاما اجتهادهم في الاحكام الشرعية والامور الدينية

فقد اختلفوا فی ذلک علی مذاهب الاول لیس لهم ذلک لقدرتهم علی النص بنزول الوحی وحکی
عن اصحاب الرای الثانی انه یجوز لنبینا صلی الله علیه وسلم ولغیره من الانبیاء والیه ذهب الجمهور وقالوا
قد وقع ذلک کثیرا منه صلی الله علیه وسلم ومن غیره من الانبیاء فمنه صلی الله علیه وسلم کقوله ارایت لو تمضمضت
ارایت لو کان علی ابیک دین وقوله للعباس الا الاذخر ولم ینتظر الوحی فی هذا ولا فی کثیر مما سئل عنه
وقد قال صلی الله علیه وسلم الا انی قد اوتیت القرآن ومثله معه واما من غیره فمثل قصة داود وسلیمن
الثالث الوقف واختاره الباقلانی والغزالی ولا وجه للوقف فی مثل هذه المسئلة للادلة الدالة علی
الوقوع علی انه یدل علی ذلک دلالة واضحة ظاهرة قوله تعالی عفی الله عنک لم اذنت لهم فعاتبه علی
ما وقع منه ولو کان ذلک بالوحی لم یعاتبه ومن ذلک ما صح عنه صلی الله علیه وسلم من قوله لو استقبلت
من امری ما استدبرت لما سقت الهدی ومثل ذلک لا یکون فی ما عمله صلی الله علیه وسلم بالوحی وامثال
ذلک کثیرة فی الکتاب والسنة ولم یات المانعون بحجة تستحق المنع او التوقف لاجلها الخامسة
فی جواز الاجتهاد فی عصره صلی الله علیه وسلم فذهب الاکثرون الی جوازه ووقوعه واختاره جماعة
من المحققین منهم القاضی ومنهم من منع من ذلک ومنهم من فصل بین الغائب والحاضر فاجازه
لمن غاب عن حضرته کما وقع فی حدیث معاذ دون من کان فی حضرته الشریفة واختاره الغزالی
وابن الصباغ ونقله الکیا عن اکثر الفقهاء والمتکلمین ومال الیه الجوینی قال القاضی عبد الوهاب
انه الاقوی انتهی وهو الحق وقد وقع من ذلک واقعات متعددة کما تشهد له کتب الحدیث قال
الفخر الرازی الخلاف فی هذه المسئلة لا ثمرة له فی الفقه وقد اعترض علیه فی ذلک ولا وجه له السادسة
فی ما ینبغی للمجتهد ان یعمله فی اجتهاده ویعتمد علیه فعلیه اولا ان ینظر فی نصوص الکتاب والسنة فان وجد
ذلک فیهما قدمه علی غیره فان لم یجده اخذ بالظواهر منهما وما یستفاد بمنطوقهما ومفهومهما فان لم یجد
نظر فی افعال النبی صلی الله علیه وسلم ثم فی تقریراته لبعض امته ثم فی الاجماع ان کان یقول بحجیته
ثم فی القیاس علی ما یقتضیه اجتهاده من العمل بمسالک العلة کلا او بعضا واذا اعوزه ذلک کله
تمسک بالبراءة الاصلیة وعلیه عند التعارض بین الادلة ان یقدم طریق الجمع علی وجه مقبول
فان اعوزه ذلک رجع الی الترجیح بالمرجحات التی سیاتی ذکرها وعندی ان من استکثر من تتبع
الآیات القرآنیة والاحادیث النبویة وجعل ذلک دابه ووجه الیه همته واستعان بالله عز وجل

واستمد منه التوفيق وكان معظم همته ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيهما ما يطلبه فانهما الكثير الطيب والبحر الذي لا ينزف والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال والمعتصم الذي ياوي اليه كل خائف فاشدد يديك على هذا فانك ان قبلته بصدر منشرح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيهما كلما تطلبه من ادلة الاحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائنا من كان فان استبعدت هذا المقال واستعظمت هذا الكلام وقلت كما قاله كثير من الناس ان ادلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث فمن نفسك أتيت ومن قبل تقصيرك اصبت وعلى نفسها براقش تجني وانما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية

دع عنك تعنيفي وذق طعم الهوى • فاذا هويت فعند ذلك عنّف

السابعة اختلفوا في المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب والمسائل التي الحق فيها مع واحد من المجتهدين والكلام في ذلك يحصل في فرعين **الفرع الاول** العقليات وهي على انواع **الاول** ما يكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله ورسوله كما في اثبات العلم بالصانع والتوحيد والعدل قالوا فهذه الحق فيها واحد فمن اصابه اصاب الحق ومن اخطاه فهو كافر **الثاني** مثل مسئلة الروية وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار وما يشابه ذلك فالحق فيها واحد فمن اصابه فقد اصاب ومن اخطاه فقيل يكفر ومن القائلين بذلك الشافعي **الثالث** اذا لم تكن المسئلة دينية كما في تركب الاجسام من ثمانية اجزاء وانحصار اللفظ في المفرد والمولف قالوا فليس المخطي فيها بآثم ولا المصيب فيها بماجور **اقول** التكفير لمجتهدي الاسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كئود لا يصعد اليها الا من لا يبالي بدينه وغالب القول به ناش عن العصبية وبعضه ناش عن شبه واهية ليست من الحجة في شيء **الفرع الثاني** المسائل الشرعية فذهب الجمهور ومنهم الاشعري والباقلاني الى انها قسمان **الاول** ما كان قطعيا معلوما بالضرورة انه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها مصيبا بل الحق فيها واحد فالموافق له مصيب والمخطي غير معذور وكفره جماعة منهم لمخالفته للضروري وان كان فيها دليل قاطع وليست من الضروريات الشرعية فقيل ان قصر فهو مخطي آثم وان لم يقصر فهو مخطي غير آثم **الثاني** المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها

... اختلفوا في ذلك اختلافاً طويلاً واختلف النقل في ذلك اختلافاً كثيراً فذهب جمع جم الى ان كل قول من اقوال المجتهدين فيها حق وان كل واحد منهم مصيب وذهب ابو حنيفة ومالك والشافعي واكثر الفقهاء الى ان الحق في احد الاقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين ثم اختلفوا هل كل مجتهد مصيب ام لا فعند مالك والشافعي وغيرهما ان المصيب منهم واحد وان لم يتعين وان جميعهم مخطئ الا ذلك الواحد وقال جماعة منهم ابو يوسف ان كل مجتهد مصيب وان كان الحق مع الواحد وروي ايضاً عن اصحاب مالك وابن سريج وابي حامد وذهب قوم الى ان الحق واحد والمخالف له مخطئ آثم ويختلف خطاؤه على قدر ما يتعلق به الحكم وبه قال الاصم والمريسي وابن علية وحكي عن اهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طول ائمة الاصول الكلام في هذه المسئلة واوردوا من الادلة ما لا تقوم به الحجة واستكثر من ذلك الرازي في المحصول ولم يأتوا بما تشتفي طالب الحق وههنا دليل يرفع النزاع ويوضح الحق ايضاحاً لا يبقى بعده ريب لمرتاب وهو الحديث الثابت في الصحيح من طرق ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطأ فله اجر فهذا الحديث يفيدك ان الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق اجرين وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطئ واستحقاقه الاجر لا يستلزم كونه مصيباً واسم الخطأ عليه لا يستلزم ان لا يكون له اجر فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعدداً بتعدد المجتهدين فقد اخطأ خطأً مبيناً وخالف الصواب مخالفة ظاهرة فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل المجتهدين قسمين مصيباً ومخطياً ولو كان كل واحد مصيباً لم يكن لهذا التقسيم معنى وهكذا من قال ان الحق واحد ومخالفه آثم فان هذا الحديث يرد عليه رداً مبيناً ويدفعه دفعاً ظاهراً لان النبي صلى الله عليه وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطياً ورتب على ذلك استحقاقه للاجر فالحق الذي لا شك فيه ولا شبهة ان الحق واحد ومخالفه مخطئ ماجور اذا كان قد وفى الاجتهاد حقه ولم يقصر في البحث بعد احرازه لما يكون به مجتهداً ومما يحتج به على هذا حديث القضاة ثلثة فانه لو لم يكن الحق واحداً لم يكن للتقسيم معنى وما اشنع ما قاله هولاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعدداً بتعدد المجتهدين تابعاً لما يصدر عنهم من الاجتهادات فان هذه المقالة مع كونها مخالفة للادب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة هي ايضاً صادرة عن محض الراي الذي لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول وهي ايضاً مخالفة لاجماع الامة سلفها وخلفها

فان الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور يخطئون من خالف ما في اجتهاده ما هو بعض
مما تمسك به ومن شك في ذلك وانكره فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الاسلامية المصرحة
من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم لبعض واعتراض بعضهم على بعض **الثامنة**
لا يجوز ان يكون للمجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليليهما
ان تعادلا من كل وجه وجب عليه الوقف وان امكن الجمع تعين المصير اليه وان ترجح احدهما على الآخر
تعين الاخذ به واما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد الاول وظهور ما هو اولى بالاخذ واما بالنسبة
الى شخصين فمن قال بالتخيير جوز ذلك له ومن قال بالوقف لم يجوزه فان كان له قولان في وقتين
فالقول الآخر رجوع عن القول الاول واذا افتى مرة ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فان كان ذاكرا
لطريق الاجتهاد الاول جاز له الفتوى به وان نسيه لزمه ان يستأنف الاجتهاد فان ادى الى خلاف
الاول افتى بما ادى اليه ثانيا وان ادى الى موافقته فقد افتى به وان لم يجتهد لم يجز له الفتوى
واذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل ولا يحل له ان يقلد مجتهدا آخر فيما يخالف اجتهاده
والخلاف في هذا واما قبل ان يجتهد فالحق انه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقا وقيل يجوز تقليد من هو اعلم
منه وقيل يقلد مجتهدا من الصحابة ولاهل الاصول في هذه المباحث كلام طويل وليست بمحتاجة
الى التطويل فان القول فيها راجع الى محض الرأي **التاسعة** في جواز تفويض المجتهد اختلفوا
في جواز التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم او المجتهد ان يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد واختلفوا
في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له فذهب قوم الى الجواز وقال جماعة بالمنع ومنعوا
تفويض من كان ذا علم بان يحكم بما اراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الاحكام الشرعية
تختلف مسالكها ولا علم للعبد بما هو الحق عند الله لا ينبغي لمسلم ان يقول بجوازه ولا يتردد في بطلانه
وغالب ما جاؤا به في هذه المسئلة من الادلة واقع في غير موقعه فانه لا يمكن الاستدلال على محل النزاع
بشيء تقبله العقول ولا بدليل يدل عليه الشرع بل جميع ما جاؤا به جهل على جهل وظلمات بعضها فوق بعض

الفصل الثاني في التقليد وفيه ست مسائل الاولى في حد التقليد والمفتي والمستفتي

اما التقليد فاصله في اللغة من القلادة التي يقلد غيره بها ومنه تقليد الهدي وذكروا انه حد واولى
ان يقال هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة [illegible]

وقد تقدم بيانه والمستفتي من ليس مجتهدا ومن ليس بفقيه وقبول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والعمل به ليس من التقليد في شيء لان قوله صلى الله عليه وسلم وفعله نفس الحجة وقد نقل القاضي في التقريب الاجماع على ان الآخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم والراجع اليه ليس مقلدا بل هو صائر الى دليل وعلم يقين انتهى **الثانية** اختلفوا في المسائل العقلية وهي المتعلقة بوجود الباري وصفاته هل يجوز التقليد فيها ام لا قال العنبري يجوز وذهب الجمهور الى انه لا يجوز وحكاه ابو اسحق الاستاذ عن اجماع اهل العلم من اهل الحق وغيرهم من الطوائف قال ابن القطان لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء وقال امام الحرمين لم يقل بالتقليد في الاصول الا الحنابلة وقال الاسفرايني لا يخالف فيه الا اهل الظاهر قال الاستاذ ابو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلفوا فيه فقال اكثر الائمة انه مؤمن من اهل الشفاعة وان فسق بترك الاستدلال وبه قال ائمة الحديث وقال الاشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين انتهى فيا لله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الافئدة فانها جناية على جمهور هذه الامة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الايمان الجملي ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين اظهرهم بمعرفة ذلك ولا اخرجهم عن الايمان بتقصيرهم عن البلوغ الى العلم بذلك بادلته وما حكاه ابو منصور عن ائمة الحديث فلا يصح التفسيق عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالايمان الجملي وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثير منهم النظر في ذلك وجعله من الضلالة والجهالة ومن امعن النظر في احوال العوام وجد الايمان في صدر كثير منهم كالجبال الرواسي ووجد المشتغلين بعلم الكلام الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها اهلها لا يزال ينقص ايمانه وتنتقض منه عروة عروة فان ادركته الالطاف الربانية نجا والا هلك ولهذا تمنى كثير منهم في آخر عمره ان يكون ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة ما لا يخفى على من له اطلاع على اخبار الناس وقد انكر القشيري والجويني وغيرهما من المحققين صحة الرواية المتقدمة عن الاشعري **الثالثة** اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها ام لا فذهب جماعة من اهل العلم الى انه لا يجوز مطلقا

قال القرافي مذہب مالک وجمہور العلماء وجوب الاجتہاد وابطال التقلید وادعى ابن حزم الاجماع
على النہي عن التقلید وقال فہذا مالک ینہى عن التقلید وکذلک الشافعي وابوحنیفة وقد
ذکرت نصوص الائمة الاربعة المصرحة بالنہي عن التقلید في الرسالة التي سمیتہا الجنة في الاسوة
الحسنة بالسنة فلا نطول المقام بذکر ذلک وبہذا تعلم ان المنع من التقلید ان لم یکن اجماعا
فہو مذہب الجمہور ویؤید ہذا حکایة الاجماع على عدم جواز تقلید الاموات وکذلک ان عمل المجتہد
برائه انما ہو رخصة له عند عدم الدلیل ولا یجوز لغیره ان یعمل به بالاجماع فہذان الاجماعان
یجتثان التقلید من اصله فالعجب من کثیر من اہل الاصول حیث لم یحکوا ہذا القول الا عن
بعض المعتزلة وقابل مذہب القائلین بعدم الجواز بعض الحشویة فقال یجب مطلقا ویحرم النظر
وہؤلاء لم یقنعوا بما ہم فیه من الجہل حتى اوجبوه على انفسہم وعلى غیرہم فان التقلید جہل ولیس بعلم
والمذہب الثالث التفصیل وہو انه یجب على العامي ویحرم على المجتہد وبہذا قال کثیر من
اتباع الائمة الاربعة ولا یخفاک انه انما یعتبر في الخلاف اقوال المجتہدین وہؤلاء ہم مقلدون
فلیسوا ممن یعتبر خلافه ولا سیما وائمتہم الاربعة یمنعونہم من تقلیدہم وتقلید غیرہم وقد تعسفوا
فحملوا کلام ائمتہم ہؤلاء على انہم ارادوا المجتہدین من الناس لا المقلدین فیا لله العجب والحاصل
انه لم یات من جوز التقلید فضلا عمن اوجبه بحجة ینبغي الاشتغال بجوابہا قط ولم نؤمر برد شرائع
الله سبحانه الى آراء الرجال بل امرنا بما قاله سبحانه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
اي کتاب الله وسنة رسوله وقد کان صلى الله علیه وسلم یامر من یرسله من اصحابه بالحکم ا
بکتاب الله فان لم یجد فبسنة رسول الله فان لم یجد فبما یظہر له من الرأي کما في حدیث معاذ واما
ماذکروه من استبعاد ان یفہم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلک مسوغا للتقلید فلیس الامر
کما ذکروه فہہنا واسطة بین الاجتہاد والتقلید وہي سوال الجاہل للعالم عن الشرع فیما یعرض له
لا عن رأیه البحت واجتہاده المحض وعلى ہذا کان عمل المقصرین من الصحابة والتابعین وتابعیہم ومن
لم یسعه ما وسع اہل ہذه القرون الثلاثة الذین ہم خیر قرون ہذه الامة على الاطلاق فلا وسع الله علیه
وقد ذم الله تعالى المقلدین في کتابه العزیز في کثیر ومن اراد استیفاء ہذا البحث على التمام فلیرجع
الى القول المفید في حکم التقلید وادب الطلب ومنتہى الارب للشوکاني واعلام الموقعین عن رب العالمین

في قطا ابن القيم وحديث الاذكيا للسيد احمد القنوجي وايقاظ همم اولي الابصار للفلاني وغير ذلك
مما الفت في هذا الباب واعلم انه لا خلاف في ان رأي المجتهد عند عدم الدليل انما هو رخصة له
يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الاحوال ولهذا نهى كبار الائمة عن
تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عرفت حال المقلد انه انما يأخذ بالرأي لا بالرواية ويتمسك بمحض الاجتهاد
عن مطالبة بحجة فمن قال ان رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له ان يعمل به في ما كلفه الله
فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لاحد من هذه الامة بعد نبيها صلى الله عليه وسلم
ولا يتمكن كامل ولا مقصر ان يحتج على هذه الحجة قط واما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله فليست
بشيء ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء وقال من شاء بما شاء **الرابعة**
اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد ان يفتي بمذهب امامه الذي يقلده او بمذهب امام آخر فقيل لا يجوز
واليه ذهب جماعة من اهل العلم منهم ابو الحسين البصري والصيرفي وغيرهما وذهب جماعة الى انه يجوز
للمقلد ان يفتي بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط ان يكون ذلك المفتي اهلا للنظر مطلعا على مأخذ
ذلك القول الذي افتى به والا فلا يجوز وهو المحكي عن القفال ونسبه بعض المتأخرين الى الاكثرين
وليس كذلك ولعله يعني الاكثرين من المقلدين وذهب طائفة الى انه يجوز للمقلد ان يفتي اذا
عدم المجتهد والا فلا وقال آخرون انه يجوز لمقلد الحي ان يفتي بما شافهه به او ينقله اليه موثوق
بقوله او وجده مكتوبا في كتاب معتمد عليه ولا يجوز له تقليد الميت قال الروياني والماوردي لو
علم العامي حكم الحادثة ودليلها فهل له ان يفتي فيه اوجه ثالثها ان كان الدليل نصا من كتاب
او سنة جاز وان كان نظرا او استنباطا لم يجز قال والاصح انه لا يجوز مطلقا لانه قد يكون هناك
دلالة تعارضها اقوى منها **الخامسة** اذا تقرر لك ان العامي يسأل العالم والمقصر
يسأل الكامل فعليه ان يسأل اهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب
والسنة العارف بما فيهما والمطلع على ما يحتاج اليه في فهمهما من العلوم الآلية حتى يدلوه عليه
ويرشدوه اليه فيسأله عن حادثته طالبا منه ان يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه او ما في سنة
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحينئذ يأخذ الحق من معدنه ويستفيد الحكم من موضعه ويستريح من
الرأي الذي لا يأمن المتمسك به ان يقع في الخطأ المخالف للشرع المباين للحق ومن سلك هذا المنهج

ومشى فی هذه الطریق لا یعدم مطلبه ولا یفقد من یرشده الی الحق فان الله سبحانه قد اوجد لهذا الشان
من یقوم به ویعرفه حق معرفته فی کل زمان وعند ذلک یکون حکم هذا المقصر حکم المقصرین من الصحابة
والتابعین وتابعیهم فانهم کانوا یسترشدون النصوص من العلماء ویعملون علی ما یرشدونهم الیه
ویدلونهم الیه **السادسة** اختلف المجوزون للتقلید هل یجب علی العامی التزام مذهب معین
فی کل واقعة فقال جماعة منهم یلزمه ورجحه الکیا وقال آخرون لا یلزمه ورجحه ابن برهان والنووی
واستدلوا بان الصحابة لم ینکروا علی العامة تقلید بعضهم فی بعض المسائل وبعضهم فی البعض الآخر
وذکر بعض الحنابلة ان هذا مذهب احمد بن حنبل وقد کان السلف یقلدون من شاؤا قبل ظهور المذا
وقال ابن المنیر الدلیل یقتضی التزام مذهب معین بعد الاربعة لا قبلهم انتهی وهذا التفصیل مع
زعم قائله انه اقتضاه الدلیل من اعجب ما یسمعه السامعون واغرب ما یعتبر به المنصفون واما اذا
التزم العامی مذهبا معینا فلهم فی ذلک خلاف آخر وهو انه هل یجوز له ان یخالف امامه فی بعض المسائل
ویاخذ بقول غیره فقیل لا یجوز وقیل یجوز وقیل ان کان قد عمل بالمسئلة لم یجز له الانتقال والا جاز
وقیل ان کان بعد حدوث الحادثة التی قلد فیها لم یجز له الانتقال والا جاز واختاره الجوینی وقیل
ان غلب علی ظنه ان مذهب غیر امامه فی تلک المسئلة اقوی من مذهبه جاز له والا لم یجز وبه قال القدوری
الحنفی وقیل ان کان المذهب الذی اراد الانتقال الیه مما ینقض الحکم لم یجز الانتقال والا جاز
واختاره ابن عبد السلام وقیل ان لا یکون قاصدا للتلاعب جاز واختاره ابن دقیق العید
وقد ادعی الآمدی وابن الحاجب انه یجوز قبل العمل لا بعده بالاتفاق واعترض علیهما بان الخلاف
جار فیما ادعیا الاتفاق علیه اما لو اختار المقلد من کل مذهب ما هو الاهون علیه والاخف له فقال
ابو اسحق المروزی یفسق وقال ابن ابی هریرة لا یفسق قال ابن عبد السلام ینظر الی الفعل الذی
فعله فان کان مما اشتهر تحریمه فی الشرع اثم والا لم یاثم وعن الاوزاعی من اخذ بنوادر العلماء
خرج عن الاسلام ومن اراد استیفاء هذا البحث علی وجه الصواب فلیرجع الی کتابی الجنة

المقصد السابع فی التعادل والترجیح

وفیه ثلاثة مباحث **المبحث الاول** فی معناهما وفی العمل بالترجیح وفی شروطه اما التعادل
فهو التساوی وفی الشرع استواء الامارتین واما الترجیح فهو تقویة احد الطرفین علی الآخر فیعلم الاقوی

فيعمل به ويطرح الآخر والقصد منه تصحيح الصحيح وابطال الباطل والتعارض في الاصطلاح تقابل الدليلين
على سبيل الممانعة وللترجيح شروط الاول التساوي في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب
وخبر الواحد الا من حيث الدلالة الثاني التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد
بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله الجويني الثالث اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل
والجهة فلا تعارض بين النهي عن البيع في وقت النداء مع الاذن به في غيره ويقع التعارض
بين الكتاب والكتاب وبين الكتاب والسنة وبين السنة والسنة وبين السنة والاجماع وبين السنة والقياس
وبين الاجماع والاجماع وبين الاجماع والقياس وبين القياسين قال الرازي الاكثرون اتفقوا على جواز التمسك
بالترجيح وانكره بعضهم قال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف والحق الاول المبحث الثاني
انه لا يمكن تعارض بين دليلين قطعيين اتفاقا وكذا اذا كان احد المتناقضين قطعيا والآخر ظنيا
لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وانما يتعارض الظنيات وقد منع جماعة وجود دليلين متكافئين
في نفس الامر بل لا بد ان يكون احدهما ارجح من الآخر وان جاز خفاؤه على بعض المجتهدين وهو الظاهر
من مذهب عامة الفقهاء وبه قال العنبري ونصره ابن السمعاني وهو المحكي عن احمد وهو المنقول عن الشافعي
وقرره الصيرفي وعلى فرض التعادل في نفس الامر وعجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل
آخر قيل انه مخير وبه قال الباقلاني وغيره وقيل انهما يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر او يرجع
المجتهد الى العموم او الى البراءة الاصلية وهو المنقول عن اهل الظاهر وبه قطع ابن كج وانكر ابن حزم نسبته الى الظاهرية
وقيل ان كان بين حديثين تساقطا وان كان بين قياسين يخير وقيل بالوقف وجزم به سليم واستبعده
الهندي وقيل غير ذلك المبحث الثالث في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الامر
بل في الظاهر وانه متفق عليه ولم يخالف في ذلك الا من لا يعتد به ومن نظر في احوال الصحابة والتابعين
وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح واعلم ان الترجيح قد يكون باعتبار الاسناد
وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار امر خارج فهذه اربعة انواع
والنوع الخامس الترجيح بين الاقيسة والنوع السادس الترجيح بين الحدود السمعية النوع الاول
الترجيح باعتبار الاسناد وله صور الاول الترجيح بكثرة الرواة فيرجح على ما رواته اقل لقوة الظن به
واليه ذهب الجمهور وقال الكرخي انهما سواء قال ابن دقيق العيد هذا المرجح من اقوى المرجحات انتهى

اما لو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان ترجيح الكثرة وترجيح العدالة
فانه رب عدل يعدل الف رجل في الثقة كما قيل ان شعبة بن الحجاج كان يعدل مائتين وقد
كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره الثاني انه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة
وذلك بان يكون اسناده عاليا الثالث انها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير لانه اقرب
الى الضبط الرابع انها ترجح رواية من كان فقيها على من لم يكن كذلك لانه اعرف بمدلولات
الالفاظ الخامس انها ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية لانه اعرف بالمعنى ممن لم يكن
كذلك السادس ان يكون احدهما اوثق من الآخر السابع ان يكون احدهما احفظ من
الآخر الثامن ان يكون احدهما من الخلفاء الاربعة دون الآخر التاسع ان يكون احدهما
متبعا والآخر مبتدعا العاشر ان يكون احدهما صاحب الواقعة لانه اعرف بالقصة الحادي عشر
ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الآخر الثاني عشر ان يكون احدهما كثير المخالطة
للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر لانها تقتضي زيادة في الاطلاع الثالث عشر
ان يكون احدهما اكثر ملازمة للمحدثين من الآخر الرابع عشر ان يكون احدهما قد طالت صحبته
للنبي صلى الله عليه وسلم دون الآخر الخامس عشر ان يكون احدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية
والآخر بمجرد الظاهر السادس عشر ان يكون احدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار
والآخر بمجرد التزكية فانه ليس الخبر كالمعاينة السابع عشر ان يكون احدهما قد وقع الحكم
بعدالته دون الآخر الثامن عشر ان يكون احدهما قد عدل مع ذكر اسباب التعديل والآخر
عدل بدون ذكرها التاسع عشر ان يكون المزكون لاحدهما اكثر من المزكين للآخر العشرون
ان يكون المزكون لاحدهما اكثر بحثا عن احوال الناس من المزكين للآخر الحادي والعشرون ان يكون
المزكون لاحدهما اعلم من المزكين للآخر الثاني والعشرون ان يكون احدهما قد حفظ اللفظ فهو ارجح
ممن روى بالمعنى او اعتمد على الكتابة الثالث والعشرون ان يكون احدهما اسرع حفظا
من الآخر وابطأ نسيانا منه فانه ارجح اما لو كان احدهما اسرع حفظا واسرع نسيانا والآخر ابطأ حفظا
وابطأ نسيانا فالظاهر ان الآخر ارجح من الاول الرابع والعشرون انها يرجح رواية من يوافق الحفاظ
على رواية من ينفرد عنهم في كثير من رواياته الخامس والعشرون انها يرجح رواية من دام حفظه

وعقله ولم يختلط على من اختلط في آخر عمره ولم يعرف هل روى حال سلامته او حال اختلاطه السادس
والعشرون انها يقدم رواية من كان اشهر بالعدالة والثقة من الآخر لان ذلك يمنع من الكذب
السابع والعشرون انها ترجح رواية من كان مشهور النسب على من لم يكن مشهور الثامن
والعشرون ان يكون احدهما معروف الاسم ولم يلتبس اسمه باسم احد من الضعفاء على من يلتبس
اسمه باسم ضعيف التاسع والعشرون انها يقدم رواية من تاخر اسلامه على من تقدم اسلامه
قاله ابو اسحق الشيرازي وابن برهان والبيضاوي وقال الآمدي بعكس ذلك والثلاثون
انها يقدم رواية الذكر على الانثى لان الذكور اقوى فهما واثبت حفظا وقيل لا يقدم الحادي والثلاثون
انها يقدم رواية الحر على العبد لان تحرزه عن الكذب اكثر وقيل لا يقدم الثاني والثلاثون
انها يقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه الثالث والثلاثون انها يقدم رواية
من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه الرابع والثلاثون ان يكون احدهما احسن
استيفاء للحديث من الآخر فانها ترجح روايته الخامس والثلاثون انها تقدم رواية من سمع
شفاها على من سمع من وراء الحجاب السادس والثلاثون ان يكون احد الخبرين بلفظ حدثنا
او اخبرنا فانه ارجح من لفظ انبانا ونحوه وقيل يرجح لفظ حدثنا على لفظ اخبرنا السابع والثلاثون
انها يقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه الثامن والثلاثون
انها يقدم رواية من سمع بالسماع على رواية من روى بالاجازة التاسع والثلاثون انها
يقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل الاربعون انها تقدم الاحاديث التي في الصحيحين
على الاحاديث الخارجة عنهما الحادي والاربعون انها يقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من
انكر عليه وبالجملة فوجوه الترجيح كثيرة وحاصلها ان ما كان اكثر افادة للظن فهو راجح فان وقع التعارض في
بعض هذه المرجحات فعلى المجتهد ان يرجح بين ما يعارض منها واما المرجحات باعتبار المتن
فهي انواع الاول ان يقدم الخاص على العام كذا قيل ولا يخفاك ان هذا ليس من باب الترجيح بل
من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح الثاني ان يقدم الافصح على الفصيح لان الظن انه لفظ النبي صلى الله
عليه وسلم اقوى وقيل لا ترجيح بهذا لان البليغ يتكلم بالافصح والفصيح الثالث انه يقدم العام الذي
لم يخصص على العام الذي خصص نقله الجويني عن المحققين وجزم به سليم الرازي الرابع انه يقدم العام الذي

لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب قاله الجويني والكيا وابو اسحق الشيرازي وسليم والرازي الخامس انها تقدم الحقيقة على المجاز اذا لم يغلب المجاز السادس انه يقدم المجاز الذي هو اشبه بالحقيقة على المجاز الذي لم يكن كذلك السابع انه يقدم ما كان حقيقة شرعية او عرفية على ما كان حقيقة لغوية الثامن انه يقدم ما كان مستغنيا عن الاضمار في دلالته على ما هو مفتقر اليه التاسع انه يقدم الدال على المراد من جهتين على ما كان دالا عليه من وجه واحد العاشر انه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة الحادي عشر ان يقدم ما كان فيه الايماء الى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لان دلالة المعلل اوضح من دلالة غير معلل الثاني عشر ان يقدم ما ذكرت فيه العلة مقدمة على ما ذكرت فيه متاخرة وقيل بالعكس الثالث عشر انه يقدم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها على الدال على تحريم الزيارة مطلقا الرابع عشر انه يقدم المقرون بالتهديد على ما لم يقرن الخامس عشر انه يقدم المقرون بالتاكيد على ما لم يقرن السادس عشر انه يقدم ما كان مقصودا به البيان على ما لم يقصد به السابع عشر انه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة وقيل بالعكس ولا يرجح احدهما على الآخر والاول اولى الثامن عشر انه يقدم النهي على الامر التاسع عشر انه يقدم النهي على الاباحة العشرون انه يقدم الامر على الاباحة الحادي والعشرون انه يقدم الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا الثاني والعشرون انه يقدم المجاز على المشترك الثالث والعشرون انه يقدم الاشهر في الشرع او اللغة او العرف على غير الاشهر فيها الرابع والعشرون انه يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايماء وبالمفهوم موافقة ومخالفة الخامس والعشرون انه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تاويل الخاص لانه اكثر السادس والعشرون انه يقدم المقيد على المطلق السابع والعشرون انه يقدم ما كان صيغة عمومه بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومه بكونه نكرة في سياق النفي او جمعا معرفا او مضافا ونحوهما الثامن والعشرون انه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالته اضعف على خلاف معروف في هذا وفي الذي قبله واما المرجحات باعتبار المدلول فهي انواع الاول انه يقدم ما كان مقررا الحكم الاصل والبراءة على ما كان ناقلا وقيل بالعكس واليه ذهب الجمهور

واختار الاول الفخر الرازي والبيضاوي والحق ما ذهب اليه الجمهور الثاني ان يكون احدهما
اقرب الى الاحتياط فانه ارجح الثالث انه يقدم المثبت على المنفي نقله الجويني عن جمهور الفقهاء
لان مع المثبت زيادة علم وقيل بالعكس وقيل هما سواء الرابع انه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد
لزومه الخامس انه يقدم ما كان حكمه اخف على ما كان حكمه اغلظ وقيل بالعكس السادس
انه يقدم ما لا تعم به البلوى على ما تعم به السابع ان يكون احدهما موجبا لحكمين والآخر موجبا
لحكم واحد لاشتماله على زيادة الثامن انه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي وقيل بالعكس التاسع انه
يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد والمرجع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ما كان عنده
ارجح على غيره اذا تعارضت **واما المرجحات بحسب الامور الخارجة**
فهي انواع الاول انه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر الثاني ان يكون احدهما
قولا والآخر فعلا فيقدم القول لان له صيغة والفعل لا صيغة له الثالث انه يقدم ما كان فيه التصريح
بالحكم على ما لم يكن كذلك كضرب الامثال ونحوها فانها ترجح العبارة على الاشارة الرابع انه يقدم
ما عمل عليه اكثر السلف على ما ليس كذلك لان الاكثر اولى باصابة الحق وفيه نظر لانه لا حجة في قول الاكثر
ولا في علمهم فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الاقل ولهذا امدح الله القلة في غير موضع من كتابه
الخامس ان يكون احدهما موافقا لعمل الخلفاء الاربعة دون الآخر فانه يقدم الموافق وفيه نظر
السادس ان يكون احدهما يتوارثه اهل الحرمين دون الآخر وفيه نظر السابع ان يكون احدهما موافقا
لعمل اهل المدينة وفيه ايضا نظر الثامن ان يكون احدهما موافقا للقياس دون الآخر فانه يقدم الموافق
التاسع ان يكون احدهما اشبه بظاهر القرآن دون الآخر فانه يقدم العاشر انه يقدم ما فسره
الراوي له بقوله او فعله على ما لم يكن كذلك وقد ذكر بعض اهل الاصول مرجحات في هذا القسم زائدة
على ما ذكرناه ههنا وقد ذكرناها في الانواع المتقدمة لانها بها الصق ومن جملة ما يحتاج الى المرجحات
الخارجة اذا تعارض عمومات بينهما عموم وخصوص من وجه كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
مع قوله او ما ملكت ايمانكم فان الاولى خاصة في الاختين عامة في الجمع بين الاختين في الملك
او بعقد النكاح والثانية عامة في الاختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عن الصلوة في الاوقات المكروهة فان الاول

عام فی الاوقات خاص فی الصلوة المقضیة والثانی عام فی الصلوة خاص فی الاوقات فان علم المتقدم من العمومین والمتاخر منهما کان المتاخر ناسخا عند من یقول ان العام المتاخر ینسخ الخاص المتقدم واما من لا یقول بہ فیعمل بالترجیح بینهما وان لم یعلم المتقدم منهما من المتاخر وجب الرجوع الی الترجیح علی القولین جمیعا بالمرجحات المتقدمة واذا استویا اسنادا ومتنا ودلالة رجع الی المرجحات الخارجیة وان لم یوجد مرجح خارجی وتعارضا من کل وجه فعلی الخلاف المتقدم هل یخیر المجتهد فی العمل باحدهما او یطرحهما ویرجع الی دلیل آخر ان وجد او الی البراءة الاصلیة ونقل سلیم الرازی عن ابی حنیفة انه یقدم الخبر الذی فیه ذکر الوقت ولا وجہ لذلک قال ابن دقیق العید هذه المسئلة من مشکلات الاصول والمختار عند المتاخرین الوقف الا بترجیح یقوم علی احد اللفظین بالنسبة الی الآخر وکان مرادهم الترجیح العام الذی لا یخص مدلول العموم کالترجیح بکثرة الرواة وسائر الامور الخارجة عن مدلول العموم ثم حکی عن الفاضل ابی سعید محمد بن یحیی انه ینظر فیهما فان دخل احدهما تخصیص مجمع علیه فهو اولی بالتخصیص وکذلک اذا کان احدهما مقصودا بالعموم رجح علی ما کان عمومه اتفاقیا قال الزرکشی وهذا هو اللائق بتصرف الشافعی فی احادیث النهی عن الصلوة فی الاوقات المکروهة **واما المرجحات بین الاقیسة** فلا خلاف انه لا یکون بین ما هو معلوم منها واما ما کان مظنونا فذهب الجمهور الی انه یثبت الترجیح بینهما وهی انواع **الاول** بحسب العلة **الثانی** بحسب الدلیل الدال علی وجود العلة **الثالث** بحسب الدلیل الدال علی علیة الوصف للحکم **الرابع** بحسب دلیل الحکم **الخامس** بحسب کیفیة الحکم **السادس** بحسب الامور الخارجة **السابع** بحسب الفرع ولکل نوع من هذه الانواع اقسام فصلها فی الارشاد **واما المرجحات بین الحدود السمعیة** فهو علی اقسام **الاول** انه یرجح الحد المشتمل علی الالفاظ الصریحة الدالة علی المطلوب علی الالفاظ المجازیة او المشترکة او الغریبة او المضطربة **الثانی** ان یکون احدهما اعرف من الآخر فیقدم علی الاخفی لانه ادل علی المطلوب من الاخفی **الثالث** انه یقدم الحد المشتمل علی الذاتیات علی المشتمل علی العرضیات **الرابع** انه یقدم ما کان مدلوله اعم من مدلول الآخر **الخامس** انه یقدم ما کان موافقا النقل الشرعی واللغة علی ما لم یکن کذلک **السادس** انه یقدم ما کان اقرب الی المعنی المنقول عنه شرعا او لغة

السابع انہ یقدم ما کان طریق اکتسابہ ارجح من طریق اکتساب الآخر الثامن انہ یقدم ما کان موافقا لعمل اہل الحرمین ثم ما کان موافقا لاحدہما التاسع انہ یقدم ما کان موافقا لعمل الخلفاء الاربعۃ العاشر انہ یقدم ما کان موافقا للاجماع الحادی عشر انہ یقدم ما کان موافقا لعمل اہل العلم الثانی عشر انہ یقدم ما کان مقررا لحکم الحظر علی ما کان مقررا لحکم الاباحۃ الثالث عشر انہ یقدم ما کان مقررا لحکم النفی علی ما کان مقررا لحکم الاثبات الرابع عشر انہ یرجح ما کان لاسقاط الحدود علی ما کان موجبا لہا الخامس عشر انہ یقدم ما کان مقررا لایجاب العتق علی ما لم یکن کذلک وفی غالب ہذہ الرجحات خلاف یستفاد من مباحثہ المتقدمۃ ویعرف بہ ما ہو الراجح فی جمیع ذلک وطرق الترجیح کثیرۃ جدا وقد تقدم ان مدار الترجیح علی ما یزید الناظر قوۃ فی نظرہ علی وجہ صحیح مطابق للمسالک الشرعیۃ فما کان محصلا لذلک فہو مرجح معتبر

خاتمۃ لمقاصد ہذا الکتاب

لا خلاف فی ان بعض الاشیاء یدرکہا العقل ویحکم فیہا کصفات الکمال والنقص وللائمۃ المعرض ومنافرتہ واحکام العقل باعتبار غدرکاتہ ینقسم الی خمسۃ احکام الاول الوجوب کقضاء الدین الثانی التحریم کالظلم الثالث الندب کالاحسان الرابع الکراہۃ کسوء الاخلاق الخامس الاباحۃ کتصرف المالک فی ملکہ وہہنا مسئلتان الاولی ہل الاصل فی ما وقع فیہ الخلاف ولم یرد فیہ دلیل یخصہ او یخص نوعہ الاباحۃ او المنع او الوقف فذہب جماعۃ من الفقہاء وجماعۃ من الشافعیۃ ونسبہ بعض المتاخرین الی الجمہور الی ان الاصل الاباحۃ وذہب الجمہور الی انہ لا یعلم حکم الشیء الا بدلیل یخصہ او یخص نوعہ فاذا لم یوجد دلیل کذلک فالاصل المنع وذہب الاشعری وابو بکر الصیرفی وبعض الشافعیۃ الی الوقف بمعنی لا یدری ہل ہنا حکم ام لا وصرح الرازی فی المحصول ان الاصل فی المنافع الاذن وفی المضار المنع والحق الاباحۃ ویدل علیہ قولہ تعالی قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات واذا انتفت الحرمۃ بالکلیۃ ثبتت الاباحۃ وقولہ تعالی احل لکم الطیبات وذلک یقتضی حل المنافع باسرہا وقولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا واللام تقتضی الاختصاص بما فیہ منفعۃ وقولہ تعالی قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ الآیۃ فجعل الاصل الاباحۃ والتحریم مستثنی وقولہ تعالی سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا وفی الصحیحین

من حديث سعد بن ابی وقاص عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال ان اعظم المسلمين فی المسلمین جرما من سال عن شئ فحرم علی السائل من اجل مسألته واخرج الترمذی وابن ماجه عن سلمان الفارسی قال سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن السمن والجبن والفرا فقال الحلال ما احل الله فی کتابه والحرام ما حرمه الله فی کتابه وما سکت عنه فهو مما عفا عنه واستدل المانعون بما هو خارج عن محل النزاع او مجاب عنه ولم یاتوا بما یصلح للاستدلال **الثانیة** اختلفوا فی وجوب شکر المنعم عقلا فقال جمهور الاشعریة لا حکم للعقل بوجوب شکره ولا اثم فی ترکه علی من لم تبلغه دعوة النبوية والمعتزلة ومن وافقهم اوجبوه بالعقل علی من لم یبلغه الشرع وهذا فی الوجوب العقلی واما الوجوب الشرعی فلا نزاع فیه بینهم وقد صرح الکتاب العزیز بامر العباد بشکر ربهم وصرح ایضا بانه سبب زیادة النعم والادلة القرآنیة والادلة النبویة فی هذا کثیرة جدا وحاصلها فوز الشاکر بخیری الدنیا والآخرة وفقنا الله تعالی لشکر نعمه ودفع عنا جمیع نقمه والی هنا انتهی ما اردنا جمعه بقلم مؤلفه المفتقر الی نعم ربه الطالب منه مزیدها علیه وعلی والدیه **صدیق** بن حسن بن علی الحسینی القنوجی غفر الله ذنوبه وکان الفراغ منه فی نحو شهر ونصف یوم الثلثاء لعله العشرون من شوال سنة ثمان وثمانین ومائتین والف الهجریة علی صاحبها الصلوة والتحیة والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا والصلوة والسلام علی سیدنا محمد وآله وصحبه قاعدا وقائما وظاعنا وساکنا

خاتمة الطبع

الحمد لله الذی رفع اقدار العلماء واعظم شان الفضلاء والصلوة والسلام علی محمد سید النبیین وافضل السابقین والآخرین خاتم المرسلین انجب الانجبین وآله واصحابه المهتدین المکرمین صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین الی یوم الدین **اما بعد** فلما کان کتاب **حصول المامول من علم الاصول** کتابا مشتملا علی التدقیقات الزاهرة وسفرا انیقا منطویا علی التحقیقات الباهرة کشف فیه القناع عن المطالب الغامضة المحیرة للعقول وابان فیه عن اسرار محجبة للفحول ولذلک یرغب الیها انظار الاذکیا

ويتوجه اليها افكار العلماء الاتقيا كيف لا وقد صنفه العالم الكامل عمدة الاماثل مفرس محاسن الفضائل منبوع المحاسن والمفاخر مجمع المكارم والمآثر صاحب الفكر الوقاد والذهن النقاد العالم النحرير الصدر الكبير رئيس القروم الكرام زبدة الاقيال الفخام السابق على الاشباه والاقران سلالة الخيرة من الاعيان وحيد العصر والاوان فريد الدهر فريد الزمان معتمد المهام ذي المجد والشان مولانا السيد محمد صديق حسن خان بهادر ادام الله معاليه السنية ومكارمه الكريمة فلما رأى المصنف الممدوح ان الناس مشتاقون اليه امر بطبعه بالخان ذي الشان صاحب المروة والامتنان مالك المطبع العلوي محمد علي بخش خان اللكنوي حفظه الله المنان من حدثات الزمان فصححه حسن الطبع ماهر العلوم العقلية والنقلية صاحب القوة القدسية معدن الخلق العظيم منبع الفضل العميم المولوي السيد محمد معشوق علي سلمه الله العلي القوي فجمد الله جاء كما شاء كما يعجب الاكياس ويرغب اليه العوام والخواص وقد فرغ به في العشرة الاخيرة من شهر المحرم الحرام سنة ۱۳۰۹ تسع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة نبي الثقلين على صاحبها افضل صلوة وتحيه الى يوم النشأتين

فالحمد لله اولا وآخره فقط

تمت

محمد علی بخش خان ۱۲۷۴ مطبع علوی

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

مزیل اغلاط الحصول المامول من علم الاصول

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۳	۱۰	یشتمل	یشتمل
۴	۶	جازیا	جازما
۵	۷	بالاصطلا	بالاصطلاح
۶	۱۱	للتی	للنی
〃	〃	بالتی	بالنی
〃	۱۲	لفظین	اللفظین
۸	۱	للمباشر	للمباشر
۹	۱۱	بینما	بینا
۱۰	۷	للمعنی	المعنی
۱۳	۳	الفزار	الفراء
۱۴	۷	منوع	ممنوع
۱۵	۹	خلقهم	خلفهم
〃	۱۵	والتنصیص	والتخصیص
〃	۲۳	فصفات	نصفات
۱۹	۱۶	میزه	ممیزه
〃	〃	من قتل	عن قتل
۲۲	۱۹	والتطیف	والتطفیف
۲۴	۱۳	صنیغ	صیغ
〃	۱۸	فلیتکلم	فلنتکلم
۲۸	۱۹	باالله	باللّٰه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۳۱	۶	کشافتی	کشافهی
〃	۱۶	فبذالک	فی ذلک
۳۲	۳	احط	الحطه
〃	۱۲	الحاج	الجرح
۳۳	۴	التهم	التهم
〃	۵	یسحق	یستحق
〃	۹	یخبر	بخبر
〃	۱۹	باحاتة	باحالته
۳۴	۲	والمصنف	والمنصف
〃	۵	بجیل	یحیل
۳۶	۱۰	الظواهرا	الظواهر لا
〃	〃	الجهور	الجمهور
۳۷	۸	طاہر	ظاہر
〃	〃	شکاه	شکاة
۴۱	۱۵	الشیٔ	بشیٔ
〃	۱۷	فیه	فیهم
〃	۲۳	اصبروا	اصبر واو
۴۲	۹	دغزاه	وغزاه
۴۳	۱	فوراو	فوزا او
〃	۵	تدری	یدری

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۴۵	۱۹	فانساد	للفساد
۴۸	۱۹	کلمه	کلمة
۴۹	۱۴	درهما	درهمها
۵۰	۲۳	لعام	بعام
۵۱	۵	بلاخلاف	بخلاف
〃	۱۱	الاستناد	الاستاد
〃	۲۱	محلا	مجملاً
۵۴	۱	جهة	جهته
〃	۷	لاتیقم	لاستقیم
۵۶	۱۹	نیته	میتته
۵۸	۴	اذاالقطع	اذ القطع
〃	۱۰	ازید	ارید
〃	۱۷	الارذ	الازد
۵۹	۷	لمعین	المعین
〃	۱۵	الی الی	الآلی
۶۲	۸	لشافعی	الشافعی
۶۵	۴	لشبهة	بشبهة
〃	۱۰	تحیی	تجبی
〃	۱۸	المتوتر	المتواتر
۶۹	۹	الینا	البنا

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷۰	۱۰	الاجماع	الاجماع علیہ
۷۱	۱۵	للطہر	للطہر والحیض
۷۲	۳	لتردد	لتردده
۷۴	۷	قیل	قبل
۷۷	۱۱	کل شیء علی	علی کل شیء
۷۸	۱۰	القلب	اللقب
۷۹	۵	ویرابہ	ویرادبہ
〃	۱۳	قطعیا	قطعیا
۸۰	۲	ازحاز	ادّخار
۸۱	۲۲	وللغالون	والغالون
۸۲	۱۲	میسر	والمیسر
۸۳	۴	ینفی	ینفی
۸۵	۲	الجزاء	الجزء
۸۶	۱۵	نقاه	نقاه
〃	۱۸	یزمن	ندین
۸۷	۲۲	اعتیاباً	اعتیاباً
۸۸	۲	ویل	وزیل
۸۸	۹	قائدہ	فائدۃ
۹۰	۷	الجبور	الجمہور
〃	۲۲	ذردا	ذرووا
۹۲	۱	الظامین	الظالمین
〃	۹	حفظ	لحفظ
〃	〃	تہارج	لتہارج
〃	۱۸	التعزیر	التعزیر
〃	۱۹	والمسافة	والمساقاة
۹۳	۱	المرسلہ	المرسلة
۹۷	۱۹	الا التوقیف	الا التوقیف
۹۸	۵	الزم	الزام
〃	۱۹	یسرا	یسروا
〃	۲۰	ضار	صار
۹۹	۱۱	افناک	افتاک
〃	۱۳	الو	الو
〃	۱۹	اولة	ادلة
〃	۲۱	عمرا	عمر
۱۰۰	۱۵	نعقات	اضعاف
۱۰۱	۵	بجعیتہ	بجعیتہ
۱۰۲	۹	من قبل	من قبل
۱۰۳	۲	من مرت	من مرت
〃	۸	بالید	بالتقید
۱۰۴	۱۴	بآل	مال
〃	۲۲	الجہتہ	الجہتہ
۱۰۵	۱۸	شبہ	شبہتہ
۱۰۸	۵	القبری	العنبری
〃	۲۰	ان یکون	[illegible]
۱۱۰	۱۲	بعضی	بعض
〃	۲۰	بیانی ما	[illegible]
۱۱۱	۳	بیرشیدوہم	یرشدونہم
۱۱۴	۵	قاله ابواسحاق آه	لاحتمال الکون مارواه من تقدم اسلام منسوخا ہکذا قاله ابواسحاق
۱۱۸	۱۱	ولائمتہ	الملائمۃ
۱۱۹	۶	دعوہ	الدعوۃ

تمت